[illegible]

عين حامد الكتاب

هذه الكلمات الرشد

لا اقرأ الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

والصلاة والتحية على سيد ... وآله الطاهرين

[illegible]


۱۳۸۶ /۱۸/ ۷

وقف مرحوم استاد زین الدین جعفرزاده

به کتابخانه آستان قدس رضوی

آستان قدس

۴۰ ن ۱


کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: حاشیه بر حاشیه جدید تجرید (شرح)

مؤلف متن: محشی دوم: عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی متخلص به فیاض

شارح ........ مترجم ........

تاریخ تحریر ۱۲۳۴ نوع خط نستعلیق تعداد سطر ۲۰

جزء کتب حکمت و کلام زبان عربی عدد اوراق ۴۶ ۵۱

طول ۲۱ عرض ۱۴ شماره عمومی ۲۵۷۱۸

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات: کاتب: میرزا محمد بن علاء الفضلی (نقل از کتاب دوم ۳) - محشی: عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی

آغاز: الحمد لله ... فیقول عبد الراجی ... عبدالرزاق بن علی بن ...

انجام: ... ثبوت الادراک المسمی بالاحساس بلا آلة ... قد تم الکتاب

اندازه نوشته: ۹ × ۱۳٫۵ =

محتویات مجموعة

١- حاشیه ملا عبد الرزّاق
٢- و شواهد ربوبیّة و رساله
٣- خواجه در مسئله جبر و قدر
فارسی

عليم ولا الضالين هركه احدى صوابد سه بار بخواند پاک نوشته جهت
هر مطلب قصد ان مطلب بکند و آن دعا و بر سه پاره کاغذ بار بنویسد برگ نوشته در آب
روان بدهد یا چاه عمیق اندازد بعون الله تعالی عقده منعقد برسد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لصانع السموات العلى والارضين السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العليا وهو الغاية القصوى وبيده الامر في البدو والرجعى وله الممات والمحيى في الاخرة والاولى منه المبدأ واليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ومزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومنار التقى ومعدن النهى وعلى آلهما وعترتهما المعصومين ائمة الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط الاوفى والنصيب الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى

فيقول العبد الراجي وبباب ربه الملتجي عبد الرزاق ابن علي بن الحسين اللاهجي وفقه الله لمراضيه وجعل مستقبل عمره خيرا من ماضيه هذه تعليقات مني على الحواشي من الخفرية المتعلقة على شرح الالهيات التجريد وتتميمات يستضيء بافاداتها ذهن كل فهيم وبليد ونجوم تحقيقات هي لشياطين الوهم كالرجوم عند اولي الابصار وشروق تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبروق الخاطفة تنادي بالانوار كتبتها بالتماس جملة الاخوان واعزة الخلان عند قراءة تلك الحواشي على في اضيق الاوان نفعهم الله تعالى بها وسائر طلاب اليقين من ابناء الزمان انه العزيز المنان وولي التفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان قال المعلم العلامة اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع اه اقول اي صانع العالم على ان اللام للعهد او للعوض اولانه المتبادر على الاطلاق وانما عدل عن الواجب اليه لانه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من هذه الحيثية اعني من حيث صانعيته تعالى للعالم ومبدئيته له اذ لا سبب له تعالى ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال

٣

من المبدأ على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث الذات او حيثية اخرى لا لاوكد والاعتراض عليه بان الواجب ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثبات الواجب ان يوضح الواجب ويحمل عليه بالوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان يبين ان بعض الموجود وجب وهذا ليس ببديهي كما لا يخفى والتنبيه على ذلك التقدير انما يلزم لو كان المراد الوجود الواجب في نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود في هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فرد في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخارج لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه ذا حقيقة في الخارج والحاصل ان هذا المفهوم كسائر المفهومات لا يستلزم امر ذهني موجود في الذهن ووجود المفهوم في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن الخارجية كما لا يخفى قال الشارح لا شك في وجود موجود اه اقول اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقيق طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات الافراد على ما يقتضيه نظر المتالهين وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد او في تحقيق افراد الموجود ولكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وحمله على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يابى من ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود ممكن كذا لا شك في وجود موجده اذ موجد الموجود موجود بداهة وهو يحتمل ان يكون واجبا كما قال المحقق الخفري على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قول الشارح فان كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو اعم منه ومن موجده الذي لا اثر له في العبارة كما لا يخفى قوله لانه اخصر واوثق واشرف اقول اما كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة من المناهج الاخر اما من الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه واما من الذي اعتبر فيه الامكان مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك وغير المباشر للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الاثبات باللمي فانك قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو اقرب شبها الى اللمي في الوثوق بل يكاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال



| | | | |
|---|---|---|---|
| [illegible] | صام | سبع | سبع |
| اجلبه | مسه | علبه | قداه |

باللوازم المنتزعة من حاق الوسط الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود بما هو موجود كما عرفت ثمه فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار قيد زايد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا اولان هذا الطريق لمي بخلاف ساير الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكنه طبيعة الوجود مشتمل على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى اولان جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة الى المعلول لان المؤلف وان كان معلولا في الواقع للمؤلف لكن ذا المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان ساير الطرق شبيهة بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للواجب لا محة بخلاف هذا المنهج لكونه نظراً في طبيعة الوجود فان طبيعة ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولا له فتامل واما كونه اشرف فظاهر اذ الوجود هو منبع كل شرافة وموجب كل اناقة كما هو المشهور قوله ان المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الملق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طريقة طايفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان لكن بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق اثبات الواجب على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظر الى نفس الوجود من حيث هو موجود وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره المصنف قدس سره ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها ان يقال لا شك في وجود متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته اذ الحركة انه ممكن لا بد له من علة لا محة فيجب الانتهاء الى المحرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى ولا بد له من غاية هي اشرف من ذاته ومن مباشر التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة حادثة في كمالاتها من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا للدور والتسلسل

وهو الوجب ثانيا



وهو الوجب ثانيا قوله ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة اقول الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل مقدم الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد ما هو لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما جعل ذلك لتظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فله مؤثر لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم للتالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليا لها وفي الوجه الثالث ايضا فعل في مقدم الشرطية الثانية ما فعل فيه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم المؤلف على تقديره وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل بخلاف الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما للتالي الشرطية وثاني الامرين دليلا عليه فتفطن جميع ذلك قوله اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما اعترض عليه بما حاصله انه على تقدير عدم تحقق الواجب يكون تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجود اخر لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد وبعد ما يلزم التسلسل لا الدور وهذه الا الشبهة المبطلة الدجاجة واجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين على الله مقامه في عليين بما حاصله ان طبيعة الايجاد لما انها طبيعة عينية لا بد من محلها موجودا ولان الشيء ما لم يوجد لم يوجد يتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود وطبيعة تحقق الوجود على تقدير انحصار الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استاذنا المحقق صدر الحكماء تبا ... دام الله بركاته في العالمين بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد اخر كما في طبيعة الافراد المتولدة وذلك لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه ... اقول ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد اخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد اخر ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد اخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في نفس الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الامر والواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون دو علة

في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز ح اى اذ اوقعت في نفس الواقع في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض مشخصة
معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا
اى الظاهر ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الذات
فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان ليست ابهامية
بحسب الوجود في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية ووحدة مشخصة دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس
الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجرى في الوحدة النوعية دون الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية
ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة
النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتي
ايضا ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بان العقول بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس
الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي يصرح
بان هذه الوجوه كلها مبتنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع في حكم موجود واحد
في الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون المراد بالموجود ما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد
على الوجود يستلزم الدور بالآخرة **قوله** ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا اقول المراد بالموجود
من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه لا محالة لان ذلك المبدا موجود
لا محالة لان ذلك المبدا موجود لا محالة فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود
متقدمة عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان لا بحسب الذات
كما مر فلا يرد عليه ما اورده المحقق الفخرى من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه مم اذ الموجود ليس الا الموجود العام وتحققه
في ضمن فرد يتوقف على تحققها في ضمن فرد آخر وهلم جرا ويمكن الاشتباه ههنا ايضا بين التقدم الذاتي والزماني
اى يجوز ان يكون تقدم الطبيعة والتقدم الذاتي من الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت الفرق بينهما فلا تغفل وبذلك يثبت
وجود واجب الوجود اقول ليس المراد ان بهذه المقدمة يثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى بديهية

هي ان الموجود



هي ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدء فتقرير البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان
يكون له مبدء وان لا يكون له مبدء وهو اجتماع النقيضين فانحصار الموجود في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول
لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن يلزم ان يكون له مبدء ولو كان له مبدء يلزم تقدم الشيء على نفسه فلو انحصر الموجود
في الممكن يلزم تقدم الشيء على نفسه والى تقدير المقدمة الاخرى والتقرير الذي ذكرنا اشار بقوله كما لا يخفى بادنى تامل
فتامل **قوله** يستشهدون بالحق لا عليه اى يجعلون الحق شاهدا ودليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا
ودليلا عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل السلوك والرياضة من العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد
تزكية النفس وتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات يتوجهون بشراشرهم الى معدن الجود ومنبع الوجود اعني
الحق تعالى وهو نور الانوار بلسان اهل الاشراق فيتجلى لهم حقيقة الحق تعالى وتفيض على نفوسهم لمعات من انوار تلك
الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفايض عليهم ساير الحقايق بدون مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت
فباى وجه جعل هذا الى تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع
القيود وهو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط
القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع عن ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوه وجوهه فالنظر في وجه من وجوهه اداءنا
الى حقيقته تعالى فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن **قوله** وبعبارة اخرى الفرق بين
هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك باعتبار النظر في طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر في افراده ولا شبهة في
التلازم بين الطبيعة وجميع الافراد والفرق بين العبارة الآتية والعبارة السابقة ان السابقة كانت حكما على الموجود المطلق
بامتناع كونه ذا مبدء والآتية حكم بامتناع صيرورته لا شيئا محضا وهما ايضا متلازمان والفرق بين هذه العبارة
والعبارة الآتية ان هذه تصرف في موضوع القضية وتلك في محمولها فلا تغفل **قوله** لمجموع الموجودات من حيث
هو ليس له مبدء قال المحقق الفخرى هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق حمله على رفع
الايجاب الكلى بحمل المجموع على الآحادى لكن مراد المحشى انما هو المجموع المجموعى اعني الذي بما هو موجود على حدة على ما فرضه
كما سيجيء فتامل فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدء فذلك المبدء لوجوب كونه موجودا يكون داخلا

فی المجموع المتنافی و من حیث کونه علة لذلک المجموع یکون متقدما علیه فیلزم تقدم الشیء علی نفسه و ایضا لما کان علة المجموع علة لکل
جزء منه یلزم کونه ذلک الجزء لکونه جزء من المجموع علة لنفسه فیلزم تقدم الشیء علی نفسه من هذه الجهة ایضا **قوله** مجموع الموجودات
من حیث هو موجود یمتنع ان یصیر لاشیئا محضا قال المحقق اللغوی ان اراد ان المجموع المذکور بشرط کونه موجودا یمتنع ان
یصیر لاشیئا محضا فمسلم و جمیع الممکنات الموجودة بشرط الوجود ایضا کذلک بلا فرق وان اراد ان جمیع الموجودات المقیدة
بالوجود یمتنع ان یصیر لاشیئا محضا فمسلم و انما یصح ذلک علی تقدیر وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم یسلم وجود الواجب
کیف یسلم ذلک اقول اراد بمجموع الموجودات من حیث هو موجود ههنا طبیعة الموجود بما هو موجود کما مرت الاشارة الیه
والدلیل علیه قوله من حیث هو موجود دون ان یقول من حیث هو ای من حیث هو مجموع کما فی العبارة السابقة واراد
بطبیعة الموجود بما هو موجود نفسها من حیث هی ای لا بشرط شیء فنقول طبیعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شیء یمتنع ان یصیر
لاشیئا محضا والا یلزم صیرورة الوجود عدما فیلزم قلب الحقیقة وهو محال و طبیعة الممکن بما هو ممکن لا بشرط شیء لا یمتنع ان
ان یصیر لاشیئا محضا لا محالة فلو کان طبیعة الموجود بما هو موجود قائمة بطبیعة الممکن من حیث هو ممکن لا قائمة بذاتها ولا بفرد
قائم بذاته یلزم جواز صیرورتها لاشیئا محضا کما لا یخفی و یمکن ایضا ان یکون المراد ان مجموع الموجودات یمتنع ان یصیر لاشیئا محضا
بالمرة وذلک لعین استحالة کون الشیء معدوما بالمرة معلوم بالبداهة کما هو المشهور و مجموع الممکنات لا یمتنع علیه ذلک بناء
علی ما سنمهده من ان مجموع الممکنات فی حکم ممکن واحد فی جواز طریان الانعدام علیها فان قلت یمتنع علی الممکن الواحد
الانعدام بالمرة وکذا علی الموجود الواحد فعلی الاول لا یصح قیاس مجموع الممکنات علی الواحد وعلی الثانی یلغو ذکر المجموع قلت قیاس
المجموع الممکنات علی الممکن الواحد انما هو فی اصل طریان الانعدام واما جواز صیرورتها معدوما بالمرة فانما یلزم بعد القیاس
بناء علی انه لا شیء خارجا عن المجموع لیصیر المجموع ایاه فانعدامه یکون انعداما بالمرة و اعتبار مجموع الموجودات انما هو لمطابقة مجموع الممکنات
اذ الکلام فی ان مجموع الموجودات هل هی منحصرة فی مجموع الممکنات ام لا فتدبر **قوله** وهو ان جمیع الممکنات سواء کانت متناهیة
او غیر متناهیة فی حکم واحد ای فی حکم ممکن واحد واعلم ان هذه المقدمة غیر المقدمة التی قالوا ان فی اثبات الواجب علی
احدی الطریقین غیر المفتقرة الی ابطال التسلسل لا بد من اعتبارها وهی ان مجموع الموجودات الممکنة باسرها من حیث انها مجموع
موجود واحد غیر کل واحد منها وقد ادعوا ابداهتها ایضا ولنا فی تلک المقدمة نظر لیس ههنا موضع ذکره وقد اورد

علی تلک المقدمة



علی تلک المقدمة انه اذا لزم من وجود الاثنین وجود ثالث وهو معروض وصف الاثنینیة و المجموع معروض وصف الثلثة لزم
من وجود الثالث وجود رابع وهو معروض وصف الثلثة وهکذا فیلزم من وجود الاثنین وجود الموجودات الغیر المتناهیة واجیب
عنه بان الرابع الذی هو معروض وصف الثلثة اعتباری محض ولا تحقق له فی الخارج اصلا وذلک لان هذا
المجموع انما حصل من اعتبار جزئیة کل واحد من الاثنین المفروضین اولا وجزئیة المجموع المرکب منهما فلو تحقق فی الخارج لزم
اعتبار کل واحد من الاثنین فیه مرتین والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فیه مکررا لا یکون موجودا فی الخارج بل لو صح ذلک
فانما هو فی الاعتباریات وقد ادعوا الضرورة فیه هذا ولیعلم ان البراهین المذکورة فی هذه الطریقة لیس جمیعها مما یبتنی علی
کلتا المقدمتین بل بعضها علی تلک المقدمة و بعضها علی المقدمة التی ذکرها المحشی کما لا یخفی علی المتامل فی تلک البراهین
**قوله** فی امکان طریان الانعدام علیها قال المحقق اللغوی ان اراد به الامکان الذاتی فمسلم ولا یجدی نفعا لجواز ان یکون
طریان الانعدام علی مجموعها ممتنعا فی نفس الامر بسبب ان کلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامکان الوقوعی فممنوع
والسند ما مر والفرق بین المتناهی وغیر المتناهی ظاهر اذ الممکنات المتناهیة ینتهی الی ممکن موجد لا بد له من موجد وعلی تقدیر
عدم الواجب لم یتحقق له موجد واما الممکنات الغیر المتناهیة فلا ینتهی الی ممکن وبطلان التسلسل غیر ماخوذ فی الدلیل اقول
طریان الانعدام علی الممکن انما یکون ممتنعا فی نفس الامر لو کان وجوده واجبا فیها ولو بالغیر وذلک علی تقدیر عدم الواجب مع اذ
وجوب المعلول وان کان واجبا مع وجود العلة لکن وجود العلة لیس بواجب فیمکن رفعها جمیعا فاحد انحاء العدم لا یصیر ممتنعا
علی المعلول وهو عدمه مع عدم علته فاذا لم یصر هذا النحو من العدم ایضا ممتنعا علیه لم یصر وجوده واجبا فی نفس الامر ولما
کان حال کل واحد من الممکنات هذه فطریان هذا النحو من العدم اعنی عدم کل واحد مع عدم الجمیع لیس ممتنعا علیها سواء کانت
متناهیة او غیر متناهیة وان کان عدم کل واحد مع وجود علته ممتنعا وذلک واضح جدا عند النظر الصحیح ولا فرق فی
ذلک بین ان ینتهی السلسلة الی ممکن لا موجد له وبین ان یذهب الی غیر النهایة اذ موجب ذلک انما هو عدم الواجب الذی
سد جمیع انحاء العدم علی الممکن لا الکل الاية **قوله** ولا فی صحة ما قیل من ان موجد جمیع الممکنات الموجودة ای جمیع
الممکنات من حیث هو مجموع فهذا الدلیل یتوقف کما اشرنا الیه علی کون مجموع الموجودات الممکنة من حیث هو مجموع موجودا واحدا

علیحدة لیحتاج الی موجد وکذا الدلیل الذی یلیه فلا تغفل **قوله** ولا فی صحة ما قیل ان جزء الممکنات الصرفة ای بعض الاجزاء
واما کلها فامتناع علیتها اظهر للزوم کون الشیء علة لنفسه او لمجموع الممکنات علی تقدیر کونها موجدة علیحدة یکون علة لجمیع الاجزاء
**قوله** او بملاحظة المقدمة المذکورة هذا الشیء ما الخلط بین المقدمتین والمراد بالعلة بالذات وعلی الاطلاق هی العلة التامة
وظ ان العلة التامة للمرکب یجب ان یکون علة تامة لجمیع اجزائه بمعنی عدم احتیاج شیء منها الی امر خارج عنها والا لم یکن تامة
**قوله** لا یمکن ان یکون ممکن ما من الممکنات منشأ لوجوب الممکنات ای لوجوب جمیع الممکنات من حیث هی مجموع او
لوجوب شیء من الممکنات وهذا الدلیل مبنی علی مقدمة اخری غیر تینک المقدمتین وهی ان الممکن ما لم یجب وجوده لم یوجد
والدلیل علیها انه لو امکن وجود الممکن بمجرد الاولویة فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان یمکن وقوع عدمه بدلا عن وجوده
اولا فان امکن کان وقوع وجوده مع امکان وقوع عدمه ترجیحا بلا مرجح وان لم یمکن یلزم کون الاولویة وجوبا هف
فتقریر الدلیل هو ان موجد الشیء یجب ان یکون موجبا لوجوده والممکن لیس موجبا لوجود شیء اذ مفید الوجوب لا یمکن
ان یکون عاریا عن الوجوب فموجد الشیء لا یمکن ان یکون ممکنا فلو لم یکن الواجب موجودا لم یمکن ان یتحقق موجود اصلا
**قوله** او لکان من الممکنات مستقل بنفسه لا فی الوجود ولا فی الایجاد اه اقول الظ ان هذا هو البرهان المسمی بالاسد
الاخصر وتقریره انه لو لم یکن موجود له الوجود بذاته لم یحصل موجود اصلا اذ الوجود فی آه لا یحصل الا بالاستفادة من الغیر وهذا الغیر
ایضا لما لم یکن له الوجود بالذات فیجب ان یستفیده من الغیر ایضا والاغیار وان کانت غیر متناهیة لما لم یکن لشیء منها وجود
بالذات فهی فی حکم ممکن واحد فمن این یحصل له الوجود **قوله** ولاثبات هذا المطلب الخ ای ما مر من الادلة انما یثبت
بالنظر فی الوجود بالفعل ویمکن اقامة الدلیل باعتبار مجرد امکان وقوع الوجود لا فعلیته وذلک بان یقال لا شک
فی انه یمکن ان یقع ممکن ما موجودا فی الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع ذلک اذ امکان وقوع موجود ما علی تقدیر عدم
الواجب یتوقف علی امکان وقوع ایجاد ما وامکان وقوع الایجاد ما لکونه طبیعة ما عینیة یتوقف علی امکان وقوع موجد ما
فیلزم الدور او نقول وقوع طبیعة الموجد کما هو موجد یجب ان یکون بلا مبدء والا لزم تقدم الشیء علی نفسه ووقوع طبیعة
الممکن کما هو ممکن لا بد له من مبدء فلو انحصر الموجد الممکن الوقوع فی الممکن لزم اجتماع النقیضین او نقول مجموع الافراد

الممکنة الوقوع



الممکنة الوقوع لا بد له من علة وهی لا یمکن ان یکون نفسه ولا جزءه بل یکون خارجا عنه فعلی تقدیر عدم الواجب یلزم ان یکون
ذلک المجموع ممکنا بالامکان الوقوعی وقس علی هذا سایر الطرق **قال** المص وجه العالم بعد عدمه ینفی الایجاب اقول
الایجاب هو وجوب الفعل عنه تع اما دائما او فی وقت والاول هو مذهب الحکماء وهو المنفی هیهنا والثانی مذهب المص
وبعض المتکلمین فههنا نزاعان احدهما بین الاشعریة وبین المص وسایر المتکلمین والحکماء وهو انه هل یجب عنه تع فعل
ام لا الثانی مذهب الاشعریة والاول مذهب غیرهم وثانیهما بین المص وبعض المتکلمین وبین الحکماء وهو انه هل یجب عنه تع
دائما او فی وقت الاول مذهب الحکماء والثانی مذهب غیرهم ولا نزاع لاحد فی صحة صدور الفعل والترک عنه تع
بالنظر الی ذاته مع قطع النظر عن الارادة ومعها یرتفع النزاع بین الحکماء والمعتزلة ویبقی بینهما وبین الاشعریة وتفسیر
الشارح القدرة والاختیار بالصحة المذکورة لیس یکون الایجاب المتنازع فیه هو الایجاب بالمعنی المقابل للصحة المذکورة
ولیس کک الا ان یراد بالصحة الامکان الوقوعی ومن قال بوجوب الفعل عنه تع لم یقل بجواز تخلف الفعل عنه تع اذا
وجب اصلا سواء فی ذلک القایل بوجوب الفعل عنه تع دائما او غیره هذا ثم اقول لفظ الایجاب یمکن کونه مصدرا للبناء للفاعل
وهو کون الفاعل موجبا بصیغة الفاعل وکونه مصدرا للبناء للمفعول اعنی کون الفاعل موجبا بصیغة المفعول والموجب بصیغة
المفعول یطلق علی فاعل یجب فعله لا بالقدرة والاختیار کلفظ المضطر وبصیغة الفاعل یطلق علی فاعل یجب فعله بالقدرة
والاختیار والحکماء لما قالوا بوجوب الفعل عنه تع بالقدرة والارادة غیر منفکة وغیر زایدة عن ذاته تع وعند المتکلمین یعتبر
فی مفهوم القدرة والارادة والاختیار ونحو ذلک کونها اما زایدة علی الذات ومنفکة عنها ایضا ولو کان بمعنی انفکاک
متعلقها وقتا ما عن الذات کالاشعریة واما منفکة فقط بالمعنی المذکور کالمعتزلة زعم المتکلمون ان الله تع علی مذهب الحکماء
لیس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصیغة المفعول ولذلک یکفرونهم فی ذلک زعما منهم ان فاعلیته تع عند الحکماء کفاعلیة النار
فی الاحراق والشمس فی الاضاءة تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا واما الحکماء انفسهم فالظ انهم لا یطلقون علیه تع لفظ الموجب بفتح
الجیم ولو اطلقوا بفتح الجیم ایضا فالظ انهم ارادوا کونه محکوما علیه بوجوب الفعل عنه لا کونه مضطرا والموجب بکسرها بمعنی
انه یجب فعله تع عنه بالقدرة والاختیار فهو موجب ای مفیض لوجوب المع وقاهر لجمیع انحاء عدمه حتی یصیر موجودا فمآله لفظی
الموجب والموجب مع ما اشرنا الیه صار موجبا لهذا النزاع ومثاله ذلک التشنیع والا فلا نزاع ولا شناعة عند التحقیق فی ذلک

**قوله** ذهب المليون كافة الى ان تاثير الواجب في العالم بالقدرة والاختيار اعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري فلابد
هناك من مباد اربعة العلم والمشية والارادة والقدرة وهذه صفات قائمة بذواتنا زائدة عليها وقد ينفك بعضها عن بعض ويستحيل
صدور الافعال الاختيارية عنا عند فقد كلها او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي والقادر المختار
من يصدر عنه بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان صدوره
عنه دائما ولا يقدح ذلك في كون الفعل اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان
صفاته تعالى لما كانت عين ذاته تعالى فمبادي الافعال الاختيارية من العلم والمشية والارادة والقدرة يكون حاصلة له دائما
فلو دام عنه تعالى صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لكونه قادرا تعالى فالقول بكون
تاثيره تعالى في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل
به احد نعم الايجاب الذي قال به الحكماء هو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير واما صحة الصدور والترك فان اريد بالنظر
الى ذاته تعالى فقط من دون انضمام تلك المبادي فالقول بها ايضا غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي فالقول
بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة والمليون ايضا قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو في دوام الفعل وقدم الاثر
وعدمه لا غير وبين الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب فقط لا غير **قوله** اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته
يعني ان صحة الفعل والترك التي فسر الاختيار بها ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعالى ليصير القول بالاختيار
بهذا المعنى مختصا بالمليين والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص القول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون
بها وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين تعليل لحمل الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي الحكماء في تفسير القدرة
هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى مساوق للاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين الانفكاك بل كان هو
الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار والله اعلم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة
ليس الا في قدم العالم وحدوثه وانما خص المعتزلة لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا كما عرفت وقوله
فالمناسب في هذا الكتاب اه تخطئة الشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب
قبالا للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي

والا فبعد



والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل بهذه الصحة هو بمعنى امتناع الانفكاك فالتخطئة ح هكذا
ينبغي ان يعلم هذه الحاشية وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان هكذا بدون الا على ما
في اكثر النسخ واما على تقدير وجود لفظ ليس على ما في بعض النسخ يكون ههنا اشارة الى مقام تفسير القدرة وقوله فان الفلاسفة اه تعليلا
لكون المعنى امكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين بها اي بالعبارتين المتلازمتين بحسب المعنى انما يكون
على تقدير كون الصحة بمعنى امكان الذاتي فيجب ان لا يكون في عبارة المليين بذلك المعنى ولذلك فسر المحشي بقوله بمعنى ان ليس شيء
منهما لازما لذاته اه ليختص هذه العبارة بالمليين وح فالتخطئة بحالها فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة
والمليين وان كانت عند كل منهما بمعنى اخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة
ويطلق الايجاب على مقابلة الاختيار بدون التفسير وتعيين المعنى المراد فان الوهم يذهب ح الى ان الصحة بمعنى الامكان
الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب
بهذا المعنى فافهم **قوله** فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور اه يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب
الفعل عنه تعالى مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المليين والحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تعالى
بدون ضم العلم والارادة عدمه متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان يفسر بتعلق
علمه وارادته تعالى في الازل بايجاد العالم فيه فح يتحقق النزاع بين المليين والحكيم لكنه ليس غير النزاع في حدوث العالم وقدمه
فاذا ثبت حدوث العالم انتفى قدمه الذي هو معنى ايجاب الفاعل ههنا بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي
ذكره الشارح نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل **قوله** اذ على
تقدير هذا الايراد للقايل ان يقول يعارض المليين يعني لما كان المليون قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن ان يجعل هذا
الدليل معارضة عليه لابتنائه على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل بهذا الامتناع فيمكنه ايراد هذا الدليل ولا يعارض
عليه واما قول المحقق العضدي ان المعارضة مندفعة عن المليين اذ له ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل
بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كونه
موجبا والاثر حادثا فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير

اختيار الفاعل ايضا على تقدير ايجابه ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذى يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة
الا ان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق فى ورود
هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى واليه توضيح ما قاله الشارح اجراء هذا الدليل من
قبل المص الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع الشئ التعاقب وهو ليس بمسلم عندهم **قوله** فكيف يصح استعماله
فى مطلوبهم اه فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله فى مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله من قبل الاشعرى ايضا برهانيا
لتجويز الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استعمال الاشعرى له الزاميا ولا يصح استعمال المعتزلة والمص له الزاميا فليس كذلك
لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة الشئ فى الشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء اهـ كما عرفت فالحق ان
هذا الدليل على التقرير الذى ذكره الشارح لا يصح استعماله اجرائه اصلا لا من قبل الاشعرى ولا من قبل غيره لا برهانيا لابتنائه على
التوقف على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعرى فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح
عندهم اما علم الفاعل واما ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة الشئ وهو غير مسلم عند الحكماء نعم يمكن اجرائه
الزاميا على تقرير اخر على تقدير ثبوت حدوث الفعل المطلق بان يق لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا
لزم تقدم الشئ على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط هو ايضا فعل لانه فهو من حيث انه داخل
فى الفعل المطلق متاخر ومن حيث انه شرط لحدوث المطلق متقدم فيلزم تقدم الشئ على نفسه **قوله** بخلاف الاشعرى ومن تبعه اه
فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وهو انه ان كان تاثيره تعالى فى الحادث محتاجا الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل
فى الحوادث والا لما احتاج ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفى الايجاب اصلا لا برهانيا ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح
لما كان جائزا عند الاشعرى فلو كان الفاعل موجبا والفاعل الفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما الثانى
فلان التسلسل فى الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت **قوله** اى قدم الفعل المطلق قال المحقق الفخرى لا وجه لهذا
التخصيص بل الكلام لزوم قدم كل فرد شخص من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة من العباد
بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل فى الوجود الا الله لجريان الدليل
بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا ينتج اصلا بل يمكن اجرائه على تقرير اخر





على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكرنا بل يصير الدعوى بديهية كما زعم المحشى فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم الكلام الا ان هذا التخصيص
لا يجعل البرهان على تقرير الشارح تاما بل يجعل المدعى بحيث يستغنى عن البرهان فافهم وايضا الايجاب بهذا المعنى اعنى الذى بنى
الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفاعل بذاته موجبا ~~لذاته بالنسبة الى الكل~~ تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون
يكون الفاعل موجبا لذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضرورى فهى مستندة عندهم اليه تعالى بشروط
ومعدات مخصصة لوجود كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم المطلق وما ذكر من لزوم قدم كل
فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك **قوله**
ذلك التوقف مع كونه لزومه اه ذلك التوقف مبتدأ خبره قوله مستلزم لتقدم الشئ على نفسه وقوله والامكان استلزام المحال مجرور
معطوف على محالية فى قوله لمحالية وقد يوجد العاطف فى بعض النسخ عند قوله لمحالية هذا الحدوث عطفا على معنى قوله كما مرت الاشارة
اليه ويكون سندا اخر للمنع وح يكون قوله كما مرت الاشارة اشارة الى ما ذكر سابقا من ان حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند
المص وبعض المتكلمين فكانه قال يكون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق مم لما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم المحال اى انما حكم بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف او
الترجيح بلا مرجح فاذا كان الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا اخر واما على تقدير عدم العاطف على ما ذكر فى اكثر النسخ فقوله كما
مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله قبيل هذه الحاشيه اى قدم الفعل المطلق يعنى مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق
وقوله لمحالية سند للمنع كما ذكرنا فعلى وجود العاطف يكون المنع مستند السندين وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف
مستلزما لتوقف الشئ على نفسه فتقريره ان يقال ان المراد بالفعل المطلق فى القول السابق ما يطلق عليه الفعل اعنى فردا ما وفى
هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق هاهنا منفى والنفى اذا ورد على الفرد المنتشر الذى هو معنى النكرة يفيد العموم وذلك
لان حاصل الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون فعل ما قديما والا اى وان كان لم يكن فعل ما قديما يكون كل فعل
حادثا واذا كان كل فعل حادثا يلزم توقف هذا الحادث اعنى حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل
يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا فى تقرير الدليل هذا
حل الحاشيه وقال المحقق الفخرى محصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى

المذكور في بالشبهه وكلمة الحال مستلزما للمحال هو التوقف على الشرط فبما عرفته مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط
ثم اقول لعل المحقق جعل قول الشارح المالية خبر ذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وجعل قوله والمكان مبتداء آخر خبره
مستلزم وحاصله الاعتراض على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث
في الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل
المطلق فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل
المطلق الذي هو محال على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية
رفع دخل مقدر على ما ذكر يعني لو قيل حدوث الفعل المطلق وان كان محالا لكن لما فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط لجواز استلزام
المحال للمحال قلنا في يلزم تقدم الشيء على نفسه لا اشتباه على ما هو مدعى الشارح ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان
فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على
الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال هاهنا هو كون فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول
وانت قد عرفت ما فيه فلا تغفل **قوله** لا حاجة الى هذا التقييد لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل عنه
مع العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في نفيه الى هذا الاستدلال فقط ان الايجاب بهذا يتصور
كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل المستجمع لجميع شرايط التاثير موجب تام وبدونه موجب غير تام ثم حدوث الفعل
اذا كان غير متوقف على شرط كان الفاعل مستقل في الايجاد وتاما في اقتضاء وجهه ومع فرض حدوثه انما هو فرض التخلف
عن الموجب التام وهو محال بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس
كذلك ومع لم يحتج الى هذا التقييد ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته بايجاد العالم في الازل فلا يتصور كونه
تاما وغير تام كما لا يخفى وهذا الكلام من المحشي ان كان ايرادا على الشارح كما هو الظاهر فهو غير وارد عليه بناء على ما بنى كلامه عليه وان كان
تحقيقا للمقام فلا جدوى له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا فالاستدلال على هذا التقدير
مستدرك فضلا عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام وايضا التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى الثاني لا يتصحح بالتوقف
على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا فتامل **قوله** فلذا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك اه قال المحقق اللاهوري فيه





بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا علم العلم بالمصلحة
وهذا غير مشترك اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل يصدق ان ذاته كافية من غير احتياج الى امر زايد فيلزم
الاشتراك لكن يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والآخر عند المتكلمين ان الموجب المعتبر عند الحكماء
هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المتكلمين والحكيم وحينئذ ليس الموجب بهذا المعنى موجبا ليتصور كون جعلهما معتبرا
عند المتكلمين وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتامل **قوله** وايضا
التخلف عن الموجب التام وان كان محالا اه قال المحقق اللاهوري هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح بل هو منع لاستحالة
اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدمه يبين وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا الى تنبيه كما اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم
العالم للايجاب بين لا حاجة الى التنبيه وانه لا يصلح للتنبيه لا غير فتدبر **قوله** وايضا ذلك التخلف اه يعني لو كان المفروض
حدوث الاثر المطلق على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا اذ الشرط وان كانت
غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق
حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلق وان كان بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على
تقدير التخلف التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم الخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان
بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا فلا تغفل **قال** الشارح متعاقبة او مجتمعة
اراد بالاول المعدات وبالثاني الشروط واطلاق الشروط على المعد تجوز وقول المحقق اللاهوري في تفسير قوله
متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الاول اولا كما في المعد وعلى الثاني يكون في
اطلاق الشروط تجوز وبما وربما يقال معنى الاجتماع يدل صريحا على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك لان الحادث
يحتاج الى شرط حادث معه او الى معد حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا
لزم التخلف والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون ذلك الامر معدا له ينعدم
عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له باقيا معه والسر في ذلك ان المعد ما يكون بعدمه مرجحا للمعلول والشرط ما يكون
بوجوده مرجحا له فلو كان مرجح حدوث الشيء سابقا عليه بالزمان يجب ان ينعدم عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه

مرجحا فلو كان مرجح له كان بوجه مرجح له فلو كان قبله بالزمان فيلزم التخلف لا محة فتفطن قوله لا يخفى عليك انه

على هذا التقدير يلزم تخلف المع عن الموجب التام قال المحقق القوشجي هذا اذا كان الاجتماع في الازل والا اجتماع هناك

الخ بهناك عليه اقول قوله بهناك عليه اشارة الى ما نقلنا عنه قبيل هذا وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع في الازل صحيحا

وهو بط اذ الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا كان الاجتماع مع المع يلزم ايضا

التخلف ايضا لا تخلف المع بل تخلف المع والشروط الحادثة مجتمعة معه فتامل قوله العمدة في اثبات حدوث العالم

اجماع المليين اه يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه

ثابت بالاجماع والحديث اللذين هما المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة اي كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة في الايجاد

بين الله وبين ساير ما سواه غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع

والحديث فهو بط ولا يلتفت الى تجويز العقل عاقل وقد يقال اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور

لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تع والا لجاز ان لا يكون يقدر على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب

ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

فان عند الحكماء ايضا يكون افعاله تع مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان بمجرد مشاهدة المعجزة

يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب وفي هذا تامل قوله وايضا الدليل العقلي قائم

لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا بل الثابت ان الجسم لا يوجد جسما ولا مجردا تم ما لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان

يوجد شيئا باعتبار ذاته لانه لا يمكن ان يوجد شيئا الا بتبعية الفايض من علته اليه وما نقل عن الحكماء لا يدل على ذلك كيف والحكماء

كلهم قائلون بالوسايط مع انهم مصرحون بان الله لا موثر في الوجود الا الله بمعنى كلامهم ان الايجاد بالحقيقة ليس الا من الله تع وما يصدر

عن غيره انما يصدر من ذلك الغير من الجهة المستندة اليه تع لا من جهة ذلك الغير والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوة

ولو بحسب الذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر

من الجهة التي هي له من جهة المبدأ لا من الجهة التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة موثرا في الوجود والفعلية

واين هذا مما قصده المحشي مع ان هذا الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح

بل يعمها والاعراض المفارقة



بل يعمها والاعراض المفارقة ايضا كما لا يخفى وايضا مدلول كلام التحصيل ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود لانه

لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وايضا يرد عليه ما اورده المحقق القوشجي من انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة

الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة

وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي يعتبره العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة

مستندا بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة

في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى وقد دقق وجاب عن هذا خاتم الحكماء

والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق بين قولنا معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان

يكون الذات بالفعل ويكون لها معنى ما وصفة ما له بالقوة وهذا قد يكون في ~~ساحتين~~ لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها

حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات

والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا ما بالقوة ومراد المستدل هو الثاني واقول لكن هذا لا يدفع

ما اشرنا اليه اولا من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار

وجه الفايض من علته وما اشرنا اليه ثانيا من انه انما ينفي كون الممكن مستقلا في التاثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول

يمكن ان يقال ان معنى قول المص والواسطة غير معقولة اه ان اسناد صدور العالم الحادث الى الواسطة الحقيقية انما يصح بان تكون

مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال اذ لو لم يكن الارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الواجب

الموجب بالغرض استحال صدور الحادث عنها لا محة والتفويض والاستقلال بالتاثير من الممكن بط غير معقول وظني ان هذا

توجيه وجيه ويمكن بعيدا ان يكون هذا هو مراد المحشي فتامل وقد يوجه قول المص بتوجيهات منها انه رد لما يقال ان الواجب

واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما نعلمه من الطبايع وهو منفي عنه تع لا محة والمراد بالاختيار هو ما نعلم

من الحيوان مثلا وهو منفي عنه تع لكون اختيار الحيوان ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي نعلمه

وبين المختار الذي نعلمه فاشار المص الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان

اختياره واجبا او ممكنا الا ترى ان ساير صفاته تع ليست كصفاتنا فلا يلزم ثبوت الواسطة فكذلك الاختيار ايضا ومنها

ان حاصل الكلام وهو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار
فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار اولا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي
والاثبات ومنها انه اشارة الى رد ما يلزم الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانه لا يمكن استناده الى غير
الذات لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض وهو صفة القدرة وقادرا في البعض وهو غيرها من الصفات
والافعال فيلزم الواسطة والتزموها وهي غير معقولة لما مر من ان صفاته تم على ذاته تم قوله فان قيل اذا كان الارادة
والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تم اه فان قلت ان هذا الاعتراض لا يختص بما اذا كان العلم والارادة غير زائدين اذ
على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة
لكونها قديمة لازمة للذات قلت القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب اصلا بل المريد عنده ان يختار
اي طرف مقدور به اراد في اي وقت شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة
فتامل قال الشارح هذا ما يقال من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار يمكن ان يوجه بانه لا تشنيع لهم على الحكماء في القول
بالايجاب فانهم يقولون ان فعل العالم وتركه يصح بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان الفعل قديما او حادثا والحاصل ان القول
بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب دائما اولا واما القدرة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو
صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان دائما اولا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة
الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل مع وحدة الزمان
معتبرة في التقابل فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل
اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله باختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت فالفعل بالاختيار بهذا
المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل الترك لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولو
كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى طايل سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع
لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكماء فاحفظ هذا فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي
امكان تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره المحشي قلت نعم لكن الاشعري اراد امكانا ذاتيا لا امكانا وقوعيا

[margin:] وعن وجوب الفعل باعتبار الارادة ووجوب الفعل

[margin:] نعم يعني باعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة ص

والاشعري يقول



والاشعري يقول بامكان تركه في ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتامل قوله لقائل ان يقول تم اه هذا ان يراد بعينه هو الذي
ذكر انفا بقوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين فكيف حكم بالانفكاك ارادة الواجب تم اه قد عرفت
انه لا دخل في ذلك لكون الارادة قديمة سواء كانت زائدة اولا مع فرض وجوب الاثر الا ان يقال القائل بزيادة الارادة
لما لم يكن قائلا بوجوب الاثر لم يرد عليه ذلك وما اجاب به عن السؤال المذكور وسيذكره ايضا يدفع هذا الاشكال ولعل قوله
فالاولى اي الاشارة الى هذا وانه كان ينبغي للشارح ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فيجب طرحه خلف فافهم
فتامل قوله قلت تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما الخ اي بحيث يكون زمان العلة متصلا
بزمان المعلول عن العلة التامة وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني بذاته فقط بل لا بد هناك من علة
معدة ايضا لتتم علة ذلك الحادث بما هو علة له والمعد يعتبر كونه معدا بحسب الزمان فالعلة التامة للحادث يجب وجودها بتمامها
علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول
بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كاحتياجه اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها
مع المعلول بحسب الزمان قلت هذا شان العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء الا شان علة الحدوث والمعد المذكور انما هو
معد لابتداء الافاضة لا لاصل الافاضة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افاضة الوجود يجب تقدمها على المعلول فهي
مقدم على اول زمان وجود المعلول من حيث هي محدثة وهي معه في الزمان من حيث هي مبقية فان قلت العلة المعدة ما لعدمه
مدخل في وجود المعلول وعدمها مقارن للوجود لا سابق عليه قلت هي ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول فالعلة
مع وجود المعد سابق عليه ومع عدمه مقارن له فافهم قوله فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر اه
رد هذا السند المحقق القوي بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال وجود فعلا
يمكن اختيار الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل في تلك الحال في الترك وجب حال العدم كما يكن اختيار الشق
الاول باعتبار ان الفعل وجب حال الوجود والتمكن من الترك يكون مقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجوب في الحال
اقول قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا
للوجود في المستقبل فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لا شك ان

[margin:] ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك
الحادث فقط ص ص

المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل من الفاعل بحيث لا يتمكن امساك نفسه من نقض فيجب تنزيهه تعالى منه فالقدرة التي يلايم غرضهم هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت اخر فلا يلايم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك نفسه من الترك في حال الترك ومن الفعل في حال الفعل وهذه القدرة اشد في مفسدة الايجاب المنفي اذ هي عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد طرفي المقدور وهذه في كلا طرفي المقدور فتدبر **اقول** وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد لا يخفى ان جواب المصنف جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على حد الشقين وترك الاخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة على الوجود واما قدرة اما قدرته على العدم فان كان قدرة على الوجود المختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن عن الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم المختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر قوله فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق الطوسي يعود السؤال على التقديرين ثم اذ لنا ان المختار وجود الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة **اقول** قد عرفت ما فيه فالحق ما ذكره المحشي في الجواب سابقا وما اورده المحقق الطوسي هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي زعم الحكماء ليس بمغيرة اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب المذكور قوله فذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل اه يمكن ان يكون بناء مذهب الاشعري على ان افعال غيره تعالى واقعة باختياره تعالى ولا تاثير لغيره فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كالنار ان الله تعالى يخلق مع الاول قدرة غير موثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة مقارنة اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله تعالى مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشعري ان القدرة مع الفعل اي معية بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي قبلية

بالذات كتقدم



بالذات كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يمكن النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا على ما زعمه المحشي **قوله** فان اريد بالقدرة القدرة التي هي مبدأ التاثير الى اخر الترديدات **اقول** جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى موثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرة غيره تعالى في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا ولهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت **قال الشارح** يعني ان عموم علة القدرة اي المقدورية لا القادرية فان الامكان علة الاولى لا الثانية فعموم العلة اي الامكان يدل على عموم المقدورية اولا وبالذات وعلى عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبر قوله اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات قال المحقق الطوسي وهذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في الموقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد عمومها الثاني المنجمون ومنهم الصابئة القائلون بان الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الاربعة وتاثير الطوالع في المواليد وانت خبير بان هذا من متفرعات ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في مبحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه حيث ذهبوا كما في الموقف الى انه تعالى لا يفعل القبيح فبينهما فرق بين وذلك ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور يقتضي صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدمه في وقت اخر الخامس ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل دلائلهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره واثبات عموم قدرته تعالى يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق **اقول** الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق بل ارادوا باجمعهم تنزيهه تعالى وتقديسه فمنعوا صدور ما يحيله العقل على زعمهم عنه تعالى كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتب عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية وصدور القبيح مطلقا عند النظام وقس على هذا المعنى ان صدور تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته العامة لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته

لا يقدر على القبيح والا لفعله في بعض الاحيان انه قادر

وارادته ومشيئته يمتنع ان يصدر عنه ثم شيء منهما واما ما قاله المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها
فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينفي القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار
الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند الملة والايجاب بالارادة لو كان ينفي القدرة يلزم مثل ذلك على
الملة وساير المعتزلة ايضا والفرق بقدم الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت غير مرة فتذكر قوله
اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة المقدورية لا خفاء ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن
الصدور عن الغير بالارادة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فالمراد بالعلة ما ينبغي ان يكون علة الحكم كما يقال علة
انسانية زيد انما هي كونه حيوانا ناطقا فتدبر قوله كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب
تقرير هذا الدليل على محاذاة ما ذكره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا
ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغير واسطة لوجوب انتهاء جميع الاشياء الى الواجب ثبت قدرته
ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة مطلقا ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور عن الغير مطلقا
وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة اي حملنا كلامه
على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم الغاؤه او عدم تكرار الاوسط وان اعتبرناه
لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرته تعالى
فتامل قال المحقق القمي لا حد ان يمنع هذه الكلية مستندا بالقول المنيح والقول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد
بالقدرة بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول المنيح وقول كل من يقول بتاثير ما
لغير الواجب تعالى اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب واما القبيح والشر فمقدور بالعرض
لا بالذات كما سيجيء قوله في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا اي بمجرد قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم
من امتناع كون القديم اثرا للقادر بل اثرا مطلقا لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثال ذلك بسبق العدم
بحسب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما مر والاولى ان يقال لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر





موجبا كان او قادرا ينتهي الى مؤثر قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر
قوله لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له قال المحقق الفخري من جوز ان يكون لبعض المقدورات
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدورا له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها
ثم ولا يثبت شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت بما ذكر شمول قدرته
لجميع المقدورات بواسطة او لا لكن الظاهر ان المدعى شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة اقول بل الظاهر ان
المدعى شمول قدرته لجميع المقدورات سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان من قال بالوسايط لم يقل بانها
مستقلة في الايجاد بل الوسايط انما هي ادوات والات واسباب ووسايل الى بعض الافعال بل
افعاله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب وادوات فلا بد ان يحصل تلك
الاسباب اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس لاحد ان يقول ان ذلك الفعل ليس مقدورا
لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب نعم لو لم تكن تلك الاسباب مقدورة له لصح ذلك لكن الله تعالى ليس
كذلك بل الكل بفعله تعالى فاذا فعل الله تعالى فعلا باسباب مخلوقة له لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل مقدورا
له تعالى وظاهر ان من كون حركات العباد مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدور تلك الحركات منه
الله تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك ومحرك قريب مباشر للتحريك ومسافة يقع فيها تلك الحركة
والعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال ذلك فالحق ان صدور تلك الحركة مقدور
له تعالى بان يخلق لها اسبابا وادوات يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسايط من ضروريات تنزيه الله تعالى
وتقديسه والحكماء القايلون بالوسايط كما في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة قد جعلوا
تلك الوسايط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب الجزئية مثلا فليس في العالم موجود ولا في بقعة الامكان
ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم البتة هكذا ينبغي ان يعلم فالحق ان هذا النزاع ايضا مما لا ينبغي ان يقع الا كالنزاع
الذي لا يقول بالربط العقلي والتسبب الايجابي اصلا لا لغيره قوله المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى
بافعال العباد قال المحقق الفخري محصل السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا للباري تعالى مع انه ليس مقدورا

بلا واسطة مستندا بما ذكر وان اريد
ان مقدور المقدور للشيء مقدور له م

للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدرات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله تعالى ليس تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد وليس مقدورا له من السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد وليس تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يلزم ان المعتزلة لم ينفوا ذلك **قوله** هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من النسخ التي وقعت الينا يعني كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا عنه ثم لا محة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض المحقق القرى عليه بانه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصود لشه لا انه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب **قال الشارح** اعظمها الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهولاء قالوا بتساويهما في القدم والازلية واختلفوا في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان والارواح ومن ذلك المانوية اصحاب مانى بن مانى الحكيم الذي قد ظهر في زمان شاپور وذلك بعد عيسى عم اخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عم حكى محمد بن هرون المعروف بابى عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم مانى زعم ان العالم مصنوع مركب من اثنين اصلين قديمين احدهما نور والاخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان وانكر وجود شي لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قديمين حساسين دراكين سميعين بصيرين وفيه الديصانية اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا انتهى الملل والنحل **قوله** ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر اه اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم فكل ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شرية فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك قالوا انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض هو الوجود المحض والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلو حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محة راجع الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا في الخير والشر الحقيقيين واما الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار للثوب مثلا

ومصادفة



ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شر اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فالشرور الذاتية اعني الاعدام بما هي اعدام يستحيل ان تحصل من الوجود او من الموجود بما هو موجود بل علتها عدم الوجود فلا تستدعي مبدأ مؤثرا موجدا واما الشرور العرضية وان استدعت علة موجدة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها شرورا فهي من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون شئ واحد خيرا وشريرا ولا يكون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المطلب بل بالعرض ولا استحالة فيه **قوله** الاشياء على خمسة احتمالات لا شبهة في ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ الوجود خير محض ولا في وجود القسم الثاني اذ واجب الوجود هو على الوجود وهو خير محض ولا عدم فيه بوجه اخر من الوجوه ومناط الشر هو العدم ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة فليسا بموجودين والقسم الرابع موجود اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا ينبغي وقوعه من الحكيم هذا هو المشهور واما على التحقيق الذي ذكرنا فالشر واقع في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات **قوله** يمكن الزام بان الله تعالى مبدأ للاشياء خيرتها عالية هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها ان الله تعالى صرف الوجود ومحض الخيرية فيمتنع ان يصير مبدأ للشر سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان قليلا لامتناع صدوره عمن هو محض الخير وصرف الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لما عرفته بل الوجه في دفع الشبهة ما حققناه **قوله** وقد تفاخر ارسطو ظني ان تفاخر ارسطوليس بما ذكره لما حققناه **قوله** وكانهم ارادوا معنى اخر قال شيخ الاشراق في حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما ورد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاد شير وبوزرجمهر ومن قبلهم قال العلامة في شرحه اى وعلى الرمز يبتنى قاعدة اهل الاشراق وهم حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما

نور وان خرظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام الوجود الوجب والظلمة قايمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما النور وان خرظلمة لان هذا القول ما قال فضلا عن فضلا فارس احد الحائضين في غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس ثم قال متناو وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القايلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدأن اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدئين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهما وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله القدرية مجوس هذه الامة والحادمانى اي وليست ايضا قاعدة الحاد مانى البابلي الذي كان نصراني الدين مجوس الطبع واليه ينسب الثنوية القايلون بالمبدئين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق وتعديته لتجاوزه عن الوحدة الحق وتعديه الى الثنوية الباطلة وما يفضي الى الشرك بالله تعالى اي وليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله تعالى كقواعد بعض المشركين من المليين وغيرهم انتهى **اقول** يمكن ان يقال تاويل قول المانوية والمجوس القايلين بالمبدئين القايلين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الوجوب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل من المبدئين موجدا ومؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجد مؤثر في الوجودات وهو الواجب تعالى والاخر مبدء منشأ للاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب ان يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان على التجوز كما يقال علة العدم عدم علة الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما للوجود والواجب واهرمن اسما للامكان وهذا تاويل لطيف لو امكن اقرب من تاويل كلام الحكما الفرس فليس بابعد منه كما لا يخفى **قوله** قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس بشرا اي شيئا اشد مفسدة من ايجاد موجد يكون منبعا للشر وزايدا الاباد وعلى التاويل الذي ذكرنا لا يمكن اهرمن مجعولا اصلا الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد واثنا بالتخفيف ويكون القضية مبالغة في سلب الجزئية لا في ايجاده وعلى ما قاله ... يكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الخفري وهو ان يريد بالخير ما لا يعيد رعنه الا الخير وبالشر ما لا يعيد رعنه الا الشر

فتأمل



**قال** ... تعالى اله مقامه والاحكام والتجرد الخ **اقول** اراد اثبات علمه تعالى بذاته وبما سواه فاورد ثلث دلايل واحد منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه وبتركيب ما انضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته الى كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا اعني بذاته وبما سواه جميعا وكانه لهذه النكتة اورد الدليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الاخرين اما تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته فيدعي تمهيد مقدمات **الاولى** ان واجب الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كونه لشيء قائما بذاته غير متعلق الهوية والوجود بمادة او موضوع وبالجملة لشيء يقوم به وواجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق لشيء اصلا **الثانية** ان كل ما هو قايم بذاته غير متعلق الهوية والوجود لشيء اخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غايبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضروري **الثالثة** ان العلم هو حضور المعلوم بعينه او بصورته عند المجرد الموجود بالفعل القايم بذاته والانكشاف لديه وثبوته بين وهذا ايضا ظاهر واذا لاحظت هذه المقدمات فظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه قايما بذاته وموجودا لذاته وحاضرا عند ذاته غير غايب عن ذاته ومنكشفا لذاته غير محجوب عنها عالم لذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر اخر غير ذاته فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو المط واما الدليلان المثبتان لعلمه تعالى بما سواه فتقرير الاول منهما اعني المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الشارح واما الثاني منهما اعني المشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه **فاقول** في تقريره لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تعالى لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قايم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له تعالى موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غايبة عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلوم للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به المحقق قدس سره في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم موجودا لامر قائم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته وغير غايب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المط فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دليل اخر دال على علمه تعالى بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المط واما تركيب الدليلين الدالين على علمه تعالى مطلقا فتقريرهما ان يقال انه تعالى مجرد

وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبافعاله لما مر بيانه او يقال انه مجرد قايم بذاته وموجب لذاته
وكل ما غيره فهو موجب له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن
ان يجعل كل واحد من هذه الدلايل الثلث اشارة الى دليل عام لعلمه تعالى بذاته وبعلمه تعالى بما سواه بان يقال انه تعالى
فاعل للافعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله
يمكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته
يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته ومن الممكن ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته
عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن وهكذا يقال ايضا في دليل الاستناد فانه اذا استند كل شيء
اليه ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها وبذاته في الدليل الاخر واما في دليل التجرد فيقال انه تعالى لكونه
مجردا عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما جعلنا كلا على هذه التقريرات اشارة
الى دلايل عامة لا الى دلايل تامة لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم له تعالى
بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرنا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته ايضا وهي ان علمه تعالى بذاته
انما هو عين ذاته لا امر اخر زايد عليها ومما ذكرنا في تقرير الثاني من الدليلين المركبين لاثبات علمه تعالى مطلقا
لاح كيفية علمه تعالى بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء عنده وسيجيء تحقيق جميع ذلك
انشاء الله تعالى قوله ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته كما قررنا من انه من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم
افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته قوله غير محتاج الى الارتباط بالغير اي بالماهية وبالصفة
الزايدة كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله عن الماهية والاعراض الاين
والكيف فان المجسمة ينسبونه تعالى الى الاين والصفاتية القائلون بزيادة صفاته تعالى على ذاته ينسبونه تعالى الى
الكيف فان الصفات عندهم من اقسام مقولة الكيف قائمة بذاته تعالى عن ذلك فاما ساير مقولات العرض
ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب وهم فيما بلغنا الى انتسابها اليه تعالى اللهم الا مقولة المدة في بعض اقاويل
الحنابلة على ما نقل واما الاضافة فلم يتحاش احد في عروضها له تعالى واما متى فلم يتحاش ايضا عنها اكثر الناس

لكن التحقيق يوجب



لكن التحقيق يوجب تنزيهه تعالى عن ذلك ايضا قوله وفي هذا الدليل سر هو الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين
علمه بافعاله اجمالا كما سيجيء في كلامه تصريحا وتلويحا غير مرة قوله وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اي على شمول
علمه تعالى لجميع الموجودات بعد الضم يعني لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تعالى بل يكون دليلا على شمول
علمه تعالى فقط لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا الكلام منه ره اشارة الى ان تخصيص الدليل الاخير بكونه عاما مما لا وجه له
فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء اخر اعني كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء اخر ليصير عاما كان الدليلان
الاولان ايضا كذلك كما عرفت فينبغي ان يجعل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات
اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اما الاول فعلى علمه بافعاله المتقنة به فقط واما الثاني
فعلى علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة عام اي شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية
لكونها باجمعها مستندة اليه تعالى وهذا وان كان صرفا عن الظاهر الا ان الدليل قد اوجه فتامل قوله ويمكن ان
يثبت بهذا الدليل علمه مطلقا بان يقال انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلم في الجملة فهو تعالى عالم في الجملة لكون
الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر من انه من علم شيئا يمكن ان يعلم ذلك العلم ومن ا
امكان ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لكونها معلولة له تعالى والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول قوله ثم ما جعل من الوجهين المذكورين اي الوجهين المذكورين لاول هذين الدليلين
بان يقال على الوجه الاول هو فياض لعلوم الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه
بجميع الموجودات كما عرفت وعلى الوجه الثاني هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه مطلقا علمه
بذاته لما مر ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت قوله انما تحصل لنفي العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء اه الاولى
ان يقال انهم نفوا العلم بحصول الصور في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم ولا يكون لظنهم
ان العلم انما هو بهذا الوجه والا فكيف يظن عاقل ان العلم انما يمكن قبل الايجاد وبعده لا يكون علما و[illegible]
دليلهم انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد قوله فيكون الالتفات
بها مستفادا من الشرح في بعض النسخ بها على التذكير وفي بعضها بها على التانيث وبعض الاعاظم قد صحح

نسخة الثانية بجعل الباء للسببية والضمير للمعجزة اى يكون الالتفات الا كون المرسل عالما صلا من الشرع بسبب المعجزة وان كان
العلم بكون المرسل عالما صلا من سبيل العقل وقال ليست الباء للتعدية الا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات انما يتعدى
بالى ولم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى يكون ضمير التانيث لماذا فانه لا معنى لرجوعه الى المعجزة ح كما لا يخفى
وظهر ان الاولى على تقدير هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى الى والضمير يرجع الى صفات المرسل مما يتوقف عليه الارسال من
وجود المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشرح وان لم يكن الا العلم والقدرة فان المذكور الا انه لا شك في كون
وجوده ايضا بمنزلتهما في توقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظاهر ان الباء فيها بمعنى الى وضمير التثنية للعلم والقدرة
اى الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفاد من الشرع لا لحصول اصل العلم بهما ويحتمل ان يكون اصل النسخة اليهما
وقد وقع التغيير من الناسخ فان مثل هذا التغيير غير نادر ثم يتجه ذلك في صفة الكلام يعني يمكن اثبات صفة الكلام
له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف تصديق الرسل على كونه تعالى متكلما بل انما يحصل بنفس اظهار المعجزة على يد الرسول
وهو يتوقف على كونه عالما وقادرا لا على كونه متكلما فتامل قال الشارح واما دليل الحكماء اه اولهما دليل
على اثبات علمه تعالى بذاته وثانيهما على اثبات علمه بما سواه اما بالضم الى الدليل الاول على ما هو المشهور واما
مستقلا على ما اخترناه والمجموع دليل على اثبات علمه تعالى مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكمية مذكوران على
انهما دليل واحد والذى يقول ان تجوز في عدهما دليلين وغاية التوجيه ما ذكرناه قال الشارح وكل مجرد
عاقل اقول اى اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصور العقلية مجردة غير عاقلة لعدم كونها
قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته اى غير حال في غيره
سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية كون الشيء صالحا للوجود قائم بذاته سواء
كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة ليس شرطا للمعقولية مطلقا بل لكونه
معقولا بالحلول في العاقل فافهم ﴿…﴾ فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اى لا مانع فيه من كونه عاقلا
اذ المانع من كون الشيء عاقلا هو كون وجوده لغيره لا لغيره فاذا حصل له ما يصح كونه معقولا سواء كان
بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فنقول كل مجرد قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل





لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له حاضرة عنده اى غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه قوله ان المانع من التعقل هو المادة وعلائقها
المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء
موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن المادة
وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون بحصول
ماهية الشيء عند العاقل وقد يكون بحضور صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان تكون تلك الصورة
مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان ماهية الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد
عن المادة وعلائقها كما سيجيء فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا في المادة
وعلائقها فاحفظ بذلك قوله لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه اعلم ان الوجود اما وجود
في نفسه ويسمى الوجود المحمولي كقولنا الجسم موجود والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى الوجود الرابطي والوجود الرابط
كقولنا الجسم كائن ابيض واذبيرس موجود شاعرا والوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض
فان البياض موجود في نفسه وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره كوجود المال لزيد وان للمال وجودا
في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لغيره لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول
ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قائم بغيره وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره قائما
وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية
موجود لغيره اعني ما يصير موضوعا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف راجع
في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية ونحو ذلك اوصاف زائدة على ذوات
الاشياء فان المعقول سماء وارض والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا ليست عين معنى المعقولية
بل المعقولية انما عرضت لها باعتبار ما وهو اعتبار كون صورته حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي واعتبار كون
ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري فالسماء بهذين الاعتبارين موجود للعاقل وان كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية
اعني باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجودا لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته

مثلا حاصلة للعاقل وكلما صورة حاصلة للعاقل هو معنى حصوله و وجه للعاقل فوجه الشيء باعتبار كونه معقولا انما هو على وجه
وحصوله لعاقله وان لم يكن وجه في ذاته على وجه لشيء اخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث هو محسوس فقس عليه بيانه قوله
لم يبع ان يكون ما وجه لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولة له ومعنى معقوليته كون وجه لمدركه
اعنى لذاته وقد فرض ان وجه لغيره لا لذاته هف قوله اذ ليس وجه الا كونه مدركا على صيغة المفعول وذلك لان
معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجها الموجه قائم بذاته وهو كك لان ذاته موجهة لذاتها الغائبة بذاتها فموجوديته لذاته هو
مدركيته ومعقوليته لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجها قائما بذاته
حاضرا لديه شيء وغير غائب عنه وهو كك لانه موجه قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائب عنه فموجوديته لذاته على مدركيته
وعاقليته لذاته قوله لا يدرك ذواتها لكونها موجهة لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذواتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال
ان المدرك للمحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ الا
قوله وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه اه هذا الاعتراض اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين
بان مناط العاقلية هو كون الشيء موجها قائما بذاته غير قائم بالهيولى بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو كون الشيء
قائما بذاته هو
نورا في ذاته فان الاشياء عنده على قسمين ماهو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته اما قائم بذاته مستغن عن
المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض واما قائم بغيره ويسميه النور المجرد العارض وكذا ما ليس بنور في ذاته اما قائم في ذاته
الهيئة
ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره ويسميه الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته هو شاعر بذاته وما سواه اى ما ليس
بنور اصلا او ما هو نور قائم بغيره فليس له شعور اصلا فالمانع من العاقلية عنده ليس هو كون الشيء موجها لغيره فقط كما هو
عند المشائين بل كونه ليس بنور في ذاته ايضا مانع من التعقل فالجسم وان كان عنده موجها قائما بذاته لكن لكونه غاسقا ليس
بنور في ذاته لا يكون عاقلا اصلا والنور العارض كضوء الشمس وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قائما بغيره غير قائم بذاته فليس
بشاعر ايضا فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور في ذاته لذاته قوله لكانت الهيولى التي انتم
شاعرة بنفسها اه بل بالصور والهيئات الحالة فيها ايضا لكونها موجهة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به
في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا والصور اذا حصلت

فينا ادركناها



فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات
كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم
ما ادركت ذاتها لهذا الجوهر التجرد ولم ما ادركت الصور التي فيها قوله لانه تعليل الشيء بنفسه اذ حاصله ان كل مجرد
عالم بذاته لان ذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزا وكناية عن العلم والشعور
فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما ترى تعليل الشيء بنفسه قوله فانه في النقض بالهيولى حاصل
ما يدفع به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجه قائم بذاته عالم هو ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل ومتعينا
لها
بالتعين الحاصل له بالفعل قائما بذاته غير قائم بامر اخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا موجودا بالفعل متعينا
بالتعين الحاصل له في حد ذاته من دون اعتبار الصورة الجاعلة اياها بالفعل فان حقيقتها ليس الا شيئا ما او امرا ما
مستعدا للصورة والشيء لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومه وابهامه موجودا بالفعل ما لم يتحصل بنحو من التحصل
قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى وفعليتها على كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا
من الاشياء بل تعدها لان تكون بالفعل شيئا من الاشياء بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع
والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا متعينا بالفعل
لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يحصله وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي
يظن له هي انه مستعد قابل انتهى كلام الشفا واما قول صاحب الاشراق لا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى كما نقلناه
عنه انفا فجوابه ما قال استادنا المحقق الالهي ضوعف قدره في حواشيه على شرح حكمة الاشراق من ان هذا
من باب الاشتباه بين الماهية والوجه والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة نفس الامر فان الهيولى
ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها متكثرة حسب تكثر الصورة في الواقع لانها ليست بمتحصل الوجه في الواقع الا
بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا هو تجرد الوجه لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت الصور اعراضا متاخرة
الوجه عن وجه الهيولى كما في السواد والكتابة عن وجه الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة عن
بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجه لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى انها

اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصلت وتقومت هي بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها هي انه جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كان من الصور والصور خارجة عن ميتها داخلة في وجوداتها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود الكليات الجنسية ووحدتها فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا ينافي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لامحة وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بنفسه بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد لطف ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بالقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه قوله فان القضيتان نازلتان الخ فان كون الشيء موجودا بالفعل عند المشائين بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه عند الاشراقيين فكما ان الشيء اذا كان نورا في نفسه قائما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء موجودا بالفعل قائما بذاته كان حاضرا لذاته وعالما بها وبالعكس كما ان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته كذلك اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته قوله ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية الخ اي لا نحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما نحكم به لان المجرد عن المادة انما ان يصح ان يعقل الخ فافهم قوله فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل الخ عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بدون حاجة الى تجريده واما كونه معقولا بالفعل ان اراد به انه معقول بالفعل لعاقل

قوله

العشق

او فهو يتوقف



اخر فهو يتوقف الى فرض عاقل اخر هناك ليصير معقولا بالفعل وايضا لا يتم التقريب وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا لذاته فكيف يسلم كونه معقولا بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من ان معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريده فان اراد بكونه معقولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهو انما يثبت ان ثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام الا فيه وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة منقوض بالصور المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصحح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصحح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من يتدبر فيه بل بيان كونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته انما هو ما ذكره وهو ان معنى العاقلية ليس الا كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه شيء وهو لكونه قائما غير غايب عن ذاته كذلك وكذا معنى معقولية الشيء انما هو كونه موجودا لموجود قائم بذاته وهو لكونه موجودا لذاته القائمة بذاتها غير غايب عنها كذلك قوله الشارح اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لصار مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم كون ذاته تعالى عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته تعالى عند ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد ان العلم هو حضور شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك انه حاصل في حقه تعالى لكون ذاته غير غائبة عن ذاته قوله اذ المقصود بكل منهما حاصل اشارة الى ان المراد باندفاع المنع عدم اضراره لان المنع مندفع في الواقع ضرورة ان التردد في حقيقة العلم بين امرين يقوي منع الجزم بكونها واحدا بعينه فتامل واما عدم الاضرار فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامر الاخر فانما يحقق تحقق حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتدبر قوله بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة الخ لا يخفى ان كون العلم عبارة

عما ذكره او عما هو لازم له انما يكون بديهيا لو كان المراد مما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده فلا فرق
بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشارح في ورد المنع وعدمه **قوله** تجده سواء من ذلك
اى من مجموع الامرين اعنى كون النفس عالمة بالمعانى الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا
اعتبرت من حيث ذاتها بذاتها بدون وساطة امر اخر من آلاتها وقواها عالمة بالمعانى الكلية المجردة
ولم يجدوها من حيث هو كذلك عالمة بالمعانى الجزئية المادية والمتحقق في الصورة الاولى ليس الا حضور ماهية
مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون الشئ
معلوما لكن لا لحصول العلم بمجرد ذلك بان مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامى
ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان تحقق القيام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان
بمعنى عدم الغيبة كاف في ذلك فتجده سواء من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء
كان حقيقة ذلك او كان حقيقة امرا اخر لكن متحققا مع ذلك البتة ويمكن ان تتجدس من علم النفس بقواها
الالية في محالها التى هى اجسام مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولو لاحقها غير معتبر في مطلق
العلم بل اعتباره انما هو في العلم الحصولى كما عرفت سابقا واما كون من حضر عنده مجردا قائما بذاته فانما
يعتبر في العالمية لا في المعلومية وتتجدس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند
غير المجرد ومن انه لا يتصور حضور شئ عند شئ لا يكون قائما بذاته وحاضرا لذاته كل ذلك بمعونة الحدس و
والحاصل ان هذا البرهان وكذا كثير من البراهين في العلم الالهى انما يتم بمعونة الحدس القوى فلا ينتفع به في
مقام الجدل **قوله** لانه غير بين ولا مبين وايضا هو اول المسئلة فتامل **قوله** وح لاجل اندفاع المنع
الثانى هو اى حين اعتبار التجرد والاستقلال على ما هو في المواقف يعنى ان هذا المنع على تقرير الشارح و
وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التغاير يعلم
من علم الانسان نفسه يعنى نختار الشق الاول من الترديد قوله بمجرده لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم
كما اعتبرنا في هذا التقرير هو حصول الماهية المجردة عند الموجود القائم بذاته اعنى عدم غيبتها وهو متحقق فيما
نحن فيه والتغاير غير معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس مندفع بعدم الاستقلال كما مر **قوله** فان الحكم

بان الفاعل



بان الفاعل للعالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهى يعنى ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعنى فالعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهى فتامل **قوله**
وليعلم ان للواجب الوجه علمين الخ اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تع بما سواه انما هو
بحضور ذواتها عنده لا بحصول صورها فيه وظ ان حضور الاشياء انما يكون حين وجوداتها لا قبلها ولا بد في اختياره
تع من العلم قبل الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالى هو عين ذاته تع ومقدم على كافة الايجادات وتقريره
ان ذاته تع لما كان بذاته مبدأ لفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذى هو عين ذاته علة
لعلمه بجميع الموجودات وانكشافها له ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشافه لذاته منشأ
لجميع الانكشافات كان نسبة علمه تع بذاته الى العلم بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم
ذى ملكة استحضار العلوم المفصلة الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة هى علم اجمالى لجميع العلوم المفصلة الحاصلة
منها فكذلك علمه تع بذاته علم اجمالى لجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها الفائضة عن ذاته تعالى
فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك
المدرك فلو كان علمه تع بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كون ذاته تع لكونها عين علمه بذاته عين تلك
الموجودات او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك بط بالضرورة قلت لما كان ذاته تع مبدأ
لفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدأ لعلمه بجميع الموجودات سمى علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجودات
مجازا لتلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة علم اجمالى للعلوم المفصلة الحاصلة منها وعلمه تع بذاته باعتبار كونه
عالما بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات يشمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد ينحل الى امور
متكثرة وهذا معنى كلام المعلم الثانى فهو الكل في وحدته وههنا سر لارباب التوحيد لا تحتمله العبارة ولا تفى
بيانه الاشارة والذى يمكن ان يشار به الى ذلك هو ان وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة وفيض منه وكان
الوجود قد زاد عليه وفاض عنه على غيره فوجودات جميع الموجودات مع كثرتها كانها مجتمعة بعنوان
الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بجميع

دفع ما يقال من ان العلم التفصيلى [illegible] ... [illegible] ... ١٢

الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الوجودات الفايضة منه لكن مبرات عن شوايب
الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن ذلك **قوله** قال بهمنيار بيان لح واعلم ان القايلين بالعلم الحصولي منهم
الشيخ وتلميذه اضطروا ايضا الى العلم الاجمالي في اثبات علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام
صور الموجودات فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعالى عن ذلك بل قالوا كماله ومجده تعالى انما هو بالعلم
الذي هو بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة وهذا هو مقصود
بهمنيار من هذا الكلام وفي قوله كما ان المعقول البسيط عنده نوع مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية
وحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها بالذات وانما التفاوت في نحوي الادراك كما
عرفت وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي علة لتفاصيل تلك العلوم فالاولى
بالتشبيه الملكة التي هي مبدأ للمعقولات المفصلة في المثل كما ذكرنا اللهم الا ان يكون غرضه الاشارة الى ما
كان ذكرنا من السروان بعيدا عن طريقتهم **قوله** واجب الوجود مبدأ كل فيض اي كل وجود وهو ظاهر اي
واجب الوجود ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض نسخ الحاشية وهو الموجود في نسخة الفصوص التي
وصلت الينا اي منكشف عند ذاته بعين انه عالم بذاته ولكون ذاته مبدأ الكل وظهور ذاته لذاته
وكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول فله الكل بالحضور العلمي كما منه الكل بالوجود العيني وقوله من حيث
لا كثرة فيه اي اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل منطو في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو
ظاهر اي عالم بذاته ينال اي يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام الى ههنا ظاهر الانطباق على ما هو مراد المحشي
من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة الفصوص وفي بعض نسخ الحاشية بعد ذاته ظاهر فيما
هو المشهور من مذهب الفارابي وهو كون علمه تعالى بالكل لحصول الصور عنده ويمكن تأويله بان المراد البعدية
في الاعتبار اي اعتبار كون ذاته علما بالكل بعد اعتبار كون ذاته علما بذاته او بعد ذاته لكن قوله فكثرة علمه بالكل
كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا ويؤيده قوله في موضع اخر من الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني
عن ذاته اذ الكثرة لم يكن في ذاته بل بعد ذاته انتهى وهو مع ذلك غير مضر لغرض المحشي اذ عن

قد عرفت ان



قد عرفت ان القايلين بالعلم الارتسامي في الواجب ايضا مضطرون الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار المعلم
الاول في هذا الكلام الى ان علمه الكمالي هو عين ذاته تعالى ورد ان علمه تعالى بالكل انما هو بارتسام
الصور المتكثرة عندكم فكيف يكون عين ذاته فاشار الى دفعه بان العلم المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته
وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوحداني الاجمالي البسيط فظهر شهادة هذا الكلام لدعوى المحشي من كون الاجمالي
عين ذاته وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته بدون قوله نفس ذاته على ان يكون مجرورا
معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس
هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته فلا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة التي فيها بدل بعد ذاته بعد العلم
بذاته فيكون مؤدى هذا الكلام مؤدى النسختين معا فتدبر وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني ان صدور
تلك الكثرة على ترتيب سببي ومسببي كما صرح في تقرير مذهبهم فهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم
التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي لينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته كما لا يخفى
وقوله فهو الكل في وحدة عود الى اول الكلام وكالنتيجة له اعني بيان العلم الاجمالي فان حديث كثرة العلم اعني
العلم التفصيلي وقع في البين على سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر الانطباق على ما ذهب
اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط اي ما لا تركيب فيه بوجه اصلا ونعني به الاول تعالى كل الوجود وتقرير ما ذكره
استادنا الالهي ضاعف الله قدره في الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء الوجودية لا
شيء منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان
كان بعينها حيثية كونه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب بنفس ذاته امرا عدميا ولكان كل
من عقل ج عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان موضوع الحيثية الجميلة مركب الذات
ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى اخر به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة
عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا فبعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقا
فغير مسلوب عنه امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص

والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات على البسيط وحضورها عنده على وجه اعلى و اتم انتهى اقول وتوضيحه ان الواجب الوجود
لما كان على حقيقة الواجب الوجود بحيث لا شوبه لنقص ولا اعدام ولا قصور ولا ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل
هو صرف الوجود ومحض الخيرية وعلى الكمال وكل وجود او كمال وجود انما يفيض عنه ويترشح منه فكل وجود و
كمال وجود انبسط على هياكل الممكنات وقوابل المهيات مشوبا بالعدميات ومخلوطا بالنقايص في ضمن الكثرات
فجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقصية والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا
سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره ومهيته لا باعتبار خيريته وكماله
ووجوده فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والمهية
والامكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا النقص الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا
قيل ليس بجوهر وليس بعرض ولا الفلك ولا العنصر الى غير ذلك فالمسلوب عنه ليس الا النقيصات تلك الحقايق
ومهيات تلك الوجودات فان ذاته تعالى لو كانت بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك الوجودات من حيث
هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته على حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان على حقيقة الشيء وصرف
طبيعته لا يكون مصداق لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء ووجه ذلك الشيء هو التوحيد
الوجودي الذي هو قرة عين الموحدين ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك قوله ومراتبه اربعة انما
احتيج في علمه تعالى بالاشياء الى هذه المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في نفس
الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها العيني بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب
السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات عللها فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي
على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي
هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسايط فيضه ووسايل جوده
تعالى فلها التقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية

اذليست



اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في
تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة على وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية
له تعالى بذواتها وعلم اجمالي لساير الاشياء التي هي معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم
اجمالي لمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على المهيات
الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى تلك المهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بمهياتها
المرتسمة بافاضة الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس فما يكون في العقول يصير تفصيليا
في النفوس وهناك يمتاز المهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبر واعن هذه المرتبة باللوح ورابع المرتبة المتعلقة
بالعلم في الصور الكلية الحاصلة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة
في الخارج فهذه هي مراتب علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين
من المراتب الاربع التي ذكرنا في المتن هي مراتب علمه التفصيلي فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب العلم
التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر
قوله ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة اشارة الى دفع ما يتراءى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول
ما خلق الله نوري وتارة انه العقل من المنافات وذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ
الثلثة عبارة عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار
كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية
كما ان شان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الالواح الصحفية عبر عنه بالقلم
وباعتبار ان تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون بالاتصال النفس المقدسة النبوية بذلك
الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة كان النور الحسي
ظاهر في ذاته وسبب لظهور ساير الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات
الله عليها وعلى ساير الذوات المطهرة المتشعبة منها قوله وثانيها كتاب المحو والاثبات سميت

فما يكون

وتارة انه القلم

لان الصور المرتسمة فيهما لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة
لها قوله وعلى التحقيق المذكور وهو ان الواجب الوجود عليم اجمالي وتفصيلي قوله فيلزم المثل الافلاطونية اعلم ان مثل
الافلاطونية مفسرة ههنا بالصور العلمية المعلقة الموجهة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب الشيخ
وجه الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجهة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي متمايزة في عالم الامر
عن الافراد وراء مالها من الوجه في عالم الخلق بتمييز وجه الافراد لملحوظة بما غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم
بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر
العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على حملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى
تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة وخليفة رب النوع المفارق الطبيعة الجزئية الجسمانية و
والصورة الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها على ما عدا التفسير بين الاخيرين باطلة عند التحقيق
بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها قوله لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم حتى ايجاد
الصور العلمية الخ فاذا كان ايجاد الصور العلمية مسبوقا بالعلم وكان العلم بحصول الصورة كانت تلك الصورة ايضا
مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصور العلمية الى صورة علمية هي عين ذاته تعالى فيكون
حضورها عين حضور علتها مع وجوب التغاير بين الحضورين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما بالجملة للعلم ما
بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات اى الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم
قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات ولما كان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها
بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات لتحقق الاستلزام بينهما فتامل قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى وذلك
لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء لا نفس الاشياء الحاضرة بذواتها عنده مع ان هذا وعندي انه
يمكن تاويل المثل الافلاطونية الى هذا اعني الى العلم الحضوري فان ذوات الاشياء الحاضرة من حيث هي
حاضرة عنده تعالى ليست زمانية ~~فهي من هذه الحيثية الا انه تشبه الصور العلمية التي ليست بزمانية~~ ولا مكانية
كما سيأتي وان كانت هي في ذواتها زمانية ومكانية فهي من هذه الجهة تشبه الصور العلمية التي ليست بزمانية ولا مكانية

بعينه

ههنا

فتفطن



فتفطن وسمعت استادنا قدس سره ينقل عن استاده سيد الحكماء والمجتهدين رحمه الله انه كان يأول مذهب الشيخ
والمشائين اعني القول بالعلم الصوري الى مثل ما ذكرناه ويقول انهم اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث
وجودها في متن الدهر وانت خبير ببعد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل
الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون انها صور معلقة لا في موضوع ولا في محل قوله واما حضور
صور الادراكية الى قوله فبطريق اخر هو قيامها بامر اخر يعني ان الواجب انما هو حضور الاشياء بجملتها
عنده تعالى بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بذواتها في الاعيان لنفسها وموجودات عينية قائمة
بغيرها وهي حاضرة عنده بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها لموضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها
فتلك من الاشياء صور علمية للعلماء قائمة بذواتها فيجب ايضا كونها حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها
صورا ادراكية للعلماء عنده تعالى فوجوب حضور تلك الصورة الادراكية ليس لاستتمام علمه تعالى بالاشياء ا
المعلومة بتلك الصور للعلماء عنده تعالى فان تلك الاشياء التي يجب تعلق علمه تعالى بجملتها فاعتبار كون
تلك الصور ~~[illegible]~~ في الحضور الشهودي له قائمة بمحالها التي هي ذوات العلماء ليس لكونه تعالى محتاجا
في ادراكاته لها الى تلك المحال ليلزم كون تلك المحال الة لادراكه تعالى عن ذلك بل لوجوب كون تلك الصورة
بنحو وجودها الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان
يفهم هذا المقام قوله فبان يقال ان اريد بقولهم اى بقول موردي الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم قوله ان ذلك مستلزم
للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه حينئذ يكون ترتب التالي على المقدم ظاهرا
غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخير الذي هو قسيم هذا الشق فانه حينئذ يتوقف ثبوت الملازمة على البيان
الذي اوردناه هناك فتدبر قوله وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا اى كان كون المراد
هو هذا ممنوعا فكان المورد ادعى ان المراد بهذا القول هو هذا واذا كان هذا يلزم ذلك قوله واعلم ان
للمحققين هنا لا باس بان نحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب تعالى فنقول اختلف الحكماء في ان علمه تعالى بالاشياء

ووجودها له تعالى وكان من الاشيا موجودات عينية قائمة بنفسها وهي حاضرة صح صح

بل هو بالصور اى بصور زائدة على تلك الاشياء مطابقة لها اما قائمة بذاته تعالى او بجوهر هو اول المعلولات لراو
قائمة بذواتها ويسمى بالعلم الصورى قال والاول مذهب انكسيمايس الملطى والثانى مذهب ثاليس الملطى والثالث
مذهب افلاطون الالهى على ما هو المشهور او هو بحضور نفس الاشياء له تعالى وذلك فى ذواتها عنده بدون حاجة
الى حصول صور زائدة على ذواتها تنا على التفصيل المذكور ويسمى بالعلم الحضورى اما مطلقا كما هو الحق وهو
الحق من مذهب شيخ الاشراق واما كما فى المعلولات القريبة واما فى المعلولات البعيدة فبحصول صورها فى
القريبة كما هو الظاهر من مذهب المحقق والظاهر من كلام المعلمين ارسطو وابى نصر والشيخ الرئيس واتباعهم وبالجملة جمهور
المشائين اختيار مذهب انكسيمايس وتقرير العلم الصورى على ما قال الشيخ فى الشفاء ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء
الموجود كما اخذنا من الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل
بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون
وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته
يعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده
لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود
وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيرا ونظاما انتهى وجواز كون
علمه تعالى بالصور واما كونها مرتسمة فى ذاته تعالى فقد صرح به فى الالهيات وبالجملة ظهورا بين مسئلة النبوة
كما سننقله عنه ان شاء الله واما تقرير المذهب الثانى وهو مذهب ثاليس اعنى حصول الصور فى المعلول
الاول فما نقل عنه فى الملل والنحل انه قال ان القول الذى لا مرد له هو ان المبدع الذى ابدع ولا شيء
مبدع فابدع الذى ابدع ولا صورة له عنده فى الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس
يقرح جهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيثية يكون هو ذا صورة الوحدة والوحدة الخالصة ينافى
هذين الوجهين هو مؤيس ما ليس بايس واذا كان هو مؤيس الايسات فالتاييس لا من شيء متقادم
فمؤيس الاشياء لا يحتاج الى ان يكون عنده صورة ثم قال ايضا فلو كانت الصورة عنده صورة لكانت

يوجبه

مطابقة للموجود



مطابقة فليتعدد الصورة تعدد الموجودات وليكن كليا تها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات
وليتغير بتغيرها كما يتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافى الوحدة الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارج فليست
اذا صورة انما هو شيء آخر قال لكنه ابدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلولات كلها و
انبعث من كل صورة موجودة فى العالم على المثال الذى فى العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم العلم العقلى والعالم الحسى الا وفى ذات العنصر صورة له قال
ومن موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة
فى ذاته تعالى ان فيها الصور يعنى صور المعلومات فهو فى مبدعه وتعالى بوحدانيته وهويته ان يوصف بما
يوصف مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما هذا المذهب المنسوب الى افلاطون فلم نجد له فى كلام احد
ما سوى هذا العنوان تقريرا محصلا لمعنى كون الصور العلمية قائمة بذواتها وسيجيء فيما ننقله من كلام
الشيخ انها صور مفارقة على ترتيب موضوعة فى صقع الربوبية وهذا كما ترى حوالة على المجهول
واما المذهب الاخير اعنى العلم الحضورى فتقريره ما افاده المعلم الاول لشيخ الاشراق فى منامه قال فى
التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة فكان يصعب على مسئلة العلم وما ذكر فى
الكتب لم يتنقح لى فوقعت ليلة من الليالى خلسة فى شبه نوم لى فاذا انا بلذة غاشية وبرقة
لامعة وشعشعانى مع تمثل شبح انسانى فرايته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم
الاول على هيئة اعجبتنى واتهة ادهشتنى فتلقانى بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتى وتبدلت بالانس
وحشتى فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لى ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت وكيف قال
انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او ذات تدرك
ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك اما باعتبار اثر فى ذاتك فقلت
بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتى قال صورتك
لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثانى فقال كل صورة فى النفس هى كلية وان

تركيب البضاعة من كليات كثيرة فهى لا يمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها تلك فلا نوع اخر وانت تدرك ذاتك وهى لتوهم الشركة بهذا انها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادركت مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئى من حيث هو جزئى لا غير كلى وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها المجردة عن اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بهذا انك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا بامر غير مطابق ولا بامر مطابق لذاتك هى العقل والعاقل والمعقول فقلت زدنى فقال الست تدرك بدنك الذى تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال ابحصول صورة شخصية فى ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة عنها نفسها لا تمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لما ادراكا لبدنك الذى لا يتصور ان يكون مفهوما لغيره ثم اما قرات فى كتبنا ان النفس تتفكر باستخدام المتفكرة وهى تفصل فتكون ~~فى المراتب~~ وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جرمية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنزع الكليات من الجزئيات وفى اى شئ تستعمل المتفكرة وكيف باخذ الحال وماذا يفيد تفصيل المتخيلة وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جرمية كيف تدرك نفسها والصورة الماخوذة عنها فى النفس كلية وانت تعلم تخيلك ووهمك الشخصين الموجودين ودريت ان الوهم ينكرها قلت فارشدنى جزاك الله عن زمرة العلم خيرا قال واذا دريت انها تدرك لا بامر مطابق ولا بالصورة فاعلم ان التعقل حضور الشئ للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم الشئ بذاته وغيره اذ الشئ لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهى مجردة غير غائبة عن ذاتها بقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففى قوى حاضرة لها فاستحضرت واما الكليات ففى ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع فى الاجرام و

المدرك



والمدرك هو النفس نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور فان قيل للمحاذى انه مدرك فذلك بالقصد الثانى وذاتنا غير غائبة عن ذاتنا ولا بدننا حالة ما ولا قوى لبدننا حالة ما وكالخيال غير غائب عنها فكذلك الصور الخيالية فيدركها النفس لحضورها لا لتمثلها فى ذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قويها واجزائها لها اشد ثم قال اعلم ان العلم كمال للموجود من حيث مفهومه ولا يوجب تكثرا فلا يمتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب اذ لا يمكن بالامكان الخاص شئ عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال فنقول فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له الاضافة مبدائية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه فى النفس ورجع الحاصل فى العلم كله الى عدم غيبة الشئ عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة فى حقه تعالى وكذا السلوب ولا يخل بوحدانيته تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لادركناه كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة الى الصورة فتبين من هذا انه بكل شئ محيط وادراك المواد الوجود ما هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال كفاك فى العلم هذا انتهى ما اردنا نقله من كلماته الشريفة وحكمته اللطيفة ولعلك تعذرنى فى نقل هذا الكلام الطويل فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل قوله والا ليس يعقل ذاته بالتمام اى بالكنه او بالجهة التى بها صارت علة لملزوماتها وكلاهما فى الواجب واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا قوله فليس مما يتصف بها فان معنى اتصاف الشئ بعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدأ محمول عليه وذلك لان العالم الذى هو محمول عليه تعالى ليس حمله عليه باعتبار وجود تلك الصور فيه ليكون هى مبدأ له بل حمله عليه باعتبار كونه تعالى مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها اعنى كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له تعالى يدل عليه قوله بعد ذلك فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ويؤيده ما قاله المص قدس سره فى شرح رسالة العلم وسينقله المحشى رحمه الله

المراد

وحاصله ان العالم المطلق على من يتمكن من استحضار المعلومات اى وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل كالكاتب
على القادر وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول تعالى انما هو باعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج فى كونه
عالما الى شئ غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصور
مبدأ الاتصاف تعالى بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع فى احتياجه فى الاضافات الى غيره تعالى بل الامتناع انما هو فى الصفات
الحقيقية وهذا اشارة الى دفع ما يظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
وكونه قابلا وفاعلا اما دفع الاول فقد عرفت واما دفع الثانى فبان يقال ان هاهنا اشتباها بين القبول بمعنى الاتصاف
والانفعال والقبول بمعنى مطلق الموصوفية والموصوفية مكان الثانى فبان يقال ان هاهنا اشتباها بين القبول
بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق الموصوفية والموصوفية وفرق بين الموصوفية والمتصفية فان
الثانى لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف لا
مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم هاهنا قال الشيخ فى التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان يوصف جسم بانه
ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه فاذا اخذت حقيقة
الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من
حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فان حقائقها هى انها يلزم عنها اللوازم على انها من حيث
قابلة فاعلة فان فى البسيط عنه وفيه شئ واحد واما قوله او ينفعل عنها فهو اشارة الى دفع لزوم كونه تعالى محلا
لمعلولاته الممكنة فان ذلك انما يكون محالا لو لزم الانفعال له تعالى عنها وليس بلازم واما لزوم كونه تعالى محلا لمعلولاته
المتكثرة فدفعه الشيخ فى مواضع من كتاب التعليقات وغيره وحاصله ان هذه الكثرة انما هى بعد الذات
الاحدية بترتب سببى ومسببى لا زمانى فلا تثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة
عنه تعالى لا يقدح فى بساطته بل هو الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلى والمعلولى فكذلك معلولاته
المفصلة الكثيرة انما يترتب عنه على وجه لا يثلم به الوحدة الصرفة فتلك الكثرة يرتقى اليه ويجتمع
فى وحدة محض فهى مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ ترتب وهذا ما عندنا

عنده



عنده فى قول المعلم الثانى فهو الكل فى وحدة **قوله** فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه
علة لقوله فليس مما يتصف بها يعنى ان كمال الواجب لا يحصل له تعالى بتلك اللوازم بل انما يحصل به ذلك الكمال
بمبدأيته لتلك اللوازم يدل عليه قوله بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما كاملا يعنى فليس مما
يتصف بها بل ما صدر عنه اه فتدبر **قوله** وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها بان يكون
من خارج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا او يتصف بها ليستكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله فى انه
بحيث تصدر عنه هذه اللوازم اى ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض والاستكمال والاتصاف بها بل كماله اه
فتدبر وقوله ولوازم ذاته هى صورة معقولاته اه تمهيد لقوله فمعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلا او انفعالا
اما المعقول الانفعالى فما يكون جهة موجوديته مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا لمدركه كما فى تعقلنا الاشياء الخارجة
عنا والمعقول الفعلى ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هى جهة حضوره لمدركه ولا يكون مغايرة بينهما
الا بالاعتبار كما فى تعقلنا افعالنا الذاتية الصادرة عنا على حال كونها صادرة عنا او خ فلا واسطة بينهما والمشهور
ان العلم اما سبب لوجود المعلوم فى الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته وهو الفعلى او مسبب عن وجود المعلوم
كما اذا شاهدت شيئا ففعلته وهو الانفعالى اولا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التى ليست فعلا لك
**قوله** وليس يجده من الوجدان اى لا يصادفه لا الفعله كاملا او واجب الوجود بهذه الكيفية اولا يتصف بها بل
انما يعرفه او يتصف بالكيفية الاخرى وفى بعض النسخ وليس يحده بالمهملة والظاهر انه اشتباه والا فكان ينبغى ان
يقال كونه بحيث فتدبر **قوله** وصاحب الشفاء متحير بين هذين المذهبين لابد لنقل ما فى الشفاء من مقال
ليظهر حقيقة الحال قال فى فصل معقود لبيان نسبة المعقولات اليه تعالى بعد ما اثبت كون عقله تعالى للاشياء
بالصور لا بذواتها بيان نقلنا بعضا منه فيما مر كلاما بهذه العبارة فبقى لك النظر فى حال وجودها معقولة انها
تكون موجودة فى ذات الاول كاللوازم التى تلحقها او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على
ترتيب موضوعة فى صقع الربوبية او من حيث هى موجودة فى عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت فى احدها
كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة فتكون معقولة له على انها فيها ومعقولة

للاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته
ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية
وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال واشار الى ما ذكره على قبيل هذا القول مما حاصله
لو كانت تلك الصور المعقولة مرتسمة في عقل او نفس فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدا له فيجب ان يكون
صدورها عنه على سبيل تعقل الخير اى على سبيل ما اذا عقله خيرا اوجده ونقل الكلام الى ذلك التعقل ويتسلسل
ثم قال بعد جملة ما ذكرنا فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان تتكثر ذاته ولا تبالى بان يكون
ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكن الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم
ان العالم الربوبى عظيم جدا فقوله فلا تبالى صريح في اختياره المذهب الاول وفي قوله وتعلم الخ ايضا اشارة الى ذلك
ولا فلا حيرة في كلامه اصلا وترديده بين الشقوق لا يدل على تحيره بل هو دابه وعادته كما لا يخفى على من له ادنى
تتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان بين هذين المذهبين والصعود الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته جميعا
فلا وجه لتخصيصه بكونه بين هذين المذهبين فقط قوله لما في كل منهما اما في الاول فلما نقلناه منه من ان تلك المعقولات
ان جعلت لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود واما في الثاني فلما
ذكرنا منه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدورها على سبيل تعقل الخير قوله الا بالاشارة يمكن ان يكون هذه الاشارة
في قوله واستناد كل شىء اليه فان الاستدلال بكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول اللحوق بالعلم قبل
الايجاد ويمكن ان يكون في قوله ولا يستدعى العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لانه نفى ان يكون العلم صورا مغايرة
ولم ينف ان يكون مغايرا فبقى احتمال علم يكون مغايرا للمعلوم ولا يكون صورة له وهو العلم الاجمالى الذى هو عين
علمه بذاته بل عين ذاته فان ذاته تعالى مغايرة لمعلولاته وليست صورة لها فتامل قوله فاختار المذهب الثانى
فان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصور التى فيه بالعلم الحضورى وبساير الاشياء بتلك
الصور فانه ما نفى كون علم الواجب بالصور الحالة في ذاته وليس ممن نفى علم الواجب مطلق ثبت كون علمه
بالصور وما حل فيه الصعد بالحضور وهو بعينه اختيار المص قدس سره فانه قال في شرح الاشارات بعد ما نقض

ربما عمل فيه





كلام الشيخ في كون علم الاول تعالى بالصور المرتسمة في ذاته وبين عدم احتياجه في علمه بمعلولاته الذاتية الى صور
زايدة على ذوات تلك المعلولات وعدم مغايرة ذات المعلول الاول وتعقل الاول تعالى له بالذات بل بمحض
الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت الجواهر العقلية تتعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وهى تتعقل
الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان قلت قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه يدل على كون علم
الواجب باعيان الاشياء التى صورها حاصلة في الجواهر العقلية ايضا حضوريا وهذا ليس في المذهب الثانى
لان حاصله انه تعالى لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصور حاصلة في المعلول الاول كما ان حاصل المذهب الاول
انه تعالى لا يعلم شيئا مما سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته تعالى قلت نعم نعم لكنه صرح
في شرح رسالة العلم بان ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التى من شانها امكان ان
يوجد في وقت او يتعلق بموجود يكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التى هى المدركات لها
اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهى الى ادراك المحسوسات بارتسامها في الات مدركها انتهى المحذوف
وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس نصا على ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد كذلك تعقل الوجود بنفس تلك الصور
القايمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود كما يدل عليه قوله على ما هو عليه فانه لو كان المراد
ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان يق في توجيه التطبيق بين مذهب المص و
بين المذهب الثانى فتامل قوله لما في المذهب الاول من الامور المذكورة قال بعد تقرير كلام الشيخ لا شك
في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشىء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظ من مذاهب الحكماء فهذه مفاسد خمسة اوردها المص على الشيخ والعجب

ان دفع اكثرها موجود في كتب الشيخ وغيره ولعله لم يتم عنده قدس سره لكنه كان ينبغي ان يشير اليها مواضع
الخلل فيما دعواه بتلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يدفعه
بل المذهب الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجوهر الاول هو ان العلم بانكشاف ذوات الاشياء
بوجوداتها العينية ثم في باب العلم من ارتسام صورها لا اظن ان يشك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى
فيجب اتصافه بخلاف العلم الارتسامي لكونه انقص منه فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت كما نقول في المعلولات
البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة وكيف يكون حضورها عنده تعالى مع كونها دنية ومختصة بزمنية وحدوثها
وكونه تعالى مجردا ارتفاع بها قلت اما المادية فقد عرفت منا ان التجرد عن المادة ليس بشرط لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل
الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع
المعلول وليس المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما المراد الحصول له بنفس الذات كحصول المعلول عند العلة
واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة
فاطبة المكانيات وليس له تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات ~~علية على من الزمانيات~~ قبلية زمانية
ولا بعدية ولا مقارنة زمانية لعدم اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان
كما ليس له بالنسبة الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاصه
تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد الزماني بطوله كله بالنسبة اليه تعالى
كان واحد كما ان الامتداد المكاني بسطحه بالنسبة اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث
فانا لا نقول ان كل حادث فهو في الازل حاضر عنده تعالى بل نقول ان الحادث في وقت وجوده حاضر لديه ومنكشف عنده
مع كونه تعالى في الازل وهو مثل الذي ذكرت وان كان منقولا عن الحكماء كما سيأتي في الشرح الا انهم قالوا بذلك في الشهود العلمي
الذي هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في شيء اخر على اختلاف المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني ولو تفطنوا
لذلك لاستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قال الشيخ
في الفصل المذكور من الشفاء ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة

لا انقول ان الكلية هي الواقع
الجرئي ح م

الى ان قال



من شان تلك الصور ان يعقل مما بعد مما من التجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي مجال معقولية
ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان
الى الان يوجد الى اخر ما قاله هناك وايضا فان المص مع كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكماء وشدة مبالغته في تقريره الى
وتصحيحه في شرح رسالة العلم على ما سيتلى قد جعل ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة من الماديات والمعدومات الى وقت شانها
ان يوجد في وقت بارتسام صورها في معلولاته القريبة كما نقلنا عنه وهذا ادل دليل على ان المقررين لهذا المطلب الحق
انما قرروه باعتبار الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم لذلك مع شدة
تقريرهم له امر غريب لكن تفطنهم له والقول مع ذلك بما قالوا اغرب قوله واشارة فيه الى التحقيق الذي ذكرته
اولا ان اراد العلم الاجمالي او اياه والتفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي كما لا يخفى على من رجع اليه وان اراد التفصيلي
وكون علمه تعالى بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحالة في المعلولات القريبة فالمذكور
فيه ليس الا اشد تقرير لذلك فلا معنى لكونه اشارة اليه قوله ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم
التفصيلي الا كون المعلولات البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشي من مراتب
العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المص في شرح رسالة العلم منه رسم ذلك اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه
تعالى لمعلولاته البعيدة بارتسام صورها في معلولاته القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور التي يعبر عنها تارة بالكتاب
المبين وتارة باللوح المحفوظ وتسميه الحكماء بالعقول الفعالة والحاصل ان القول بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
قبل ايجادها علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري مما لم اجده في كلام المص ولا في كلام احد من المعتبرين وعندي ان ذلك
امر توهمه المحشي ومن في طبقته من بعض كلمات المص وغيره وظني ان ذلك امر لا ينبغي ان يعتقده من عرف
حقيقة كونه تعالى مجردا غاية التجرد ومنزها عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة ومن ان يتجدد بالنسبة اليه
شيء نعم ذلك حقيقة لا يمكن الا لعبد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين واطراف القياسات
المودية الى وجوب كونه تعالى منزها عن نحو ما التجدد بشرط رفض حكم الوهم بالكلية والى من تيسر له ذلك فالذي
المعتقد في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضوري وانكشافي وانه تعالى في الازل

يرى الاشياء في الابد وفيما فيما بينهما بانكشاف ذواتها لديه وان كان بعضها بالنسبة الى البعض غير موجود بعد وغايبا عنه وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء بارتسام صورة لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية اى الحاصلة في المدارك العالية والسافلة تصورية او تصديقية صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعالى مع مداركها التي هي محالها ومعلومة له تعالى بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له تعالى بما سوى ذوات تلك الصور والمعلومات بتلك الصور فيختص للمدارك المذكورة معلومة له تعالى بنفس ذواتها لا بتلك الصور ومن هذا ظهر كيفية علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات راسا ايضا

**قوله** واما بتقرير السؤال والجواب على وجه ذكره الشارح في جواب السؤال بقوله والجواب منع كون العلم نسبة محضة الى ليس شرحا لقول المص والتغاير اعتباري بل شرحه ما بناه على التسليم بقوله حينئذ سلمنا كون العلم نسبة محضة او كما صرح به بقوله والى هذا اشار بقوله حيث قال الى هذا دون ان يقول باليه او الى ذلك لكنه لما بنى السؤال على كون العلم نفس النسبة وجواب المص مبنى على تسليمه فقط انه يمكن منعه ايضا اشار في تقرير الجواب الى ذلك اولا وحمل جواب المص على التنزل الا انه السند المنع المذكور بما لا يناسب مذهب المص وذلك هين جدا لكن بقى شيء اخر وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلزما له وح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي للسؤال انما هو على ذلك فتدبر **قوله** الا انسب ان يقال لما حمل الشارح قول المص والتغاير اعتباري الاستدلال من نفى علمه بما سواه حمل هذا الكلام على جواب الاستدلال والمحشي لما حمل الكلام السابق على الجواب عن كلا الاستدلالين حمل هذا الكلام على نفى هذا المذهب قول من ذهب الى ارتسام صور المعقولات في ذاته الانسب لاقتضاء المقام نفى هذا المذهب ايضا ولما ذكرنا فضله عليه دون ان يخطئه فتدبر **قوله** بل لمشاركة ما من غيرك وذلك لان الصور العقلية فائضة من العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول والاستعداد فقط **قوله** بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط اى كل منهما فقط يعني ان تضاعف الاعتبارات قد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط وذلك في صورة علمك بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بالصورة فقط وذلك في صورة

علمك بذاتك



علمك بتلك الصور وقد يكون على سبيل التركيب اى باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بذاتك وبتلك الصورة معا وفي كل منهما لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر

**قال** الشارح بل لحضور الاشياء انفسها عنده اعلم ان هيهنا اشكالا مشهورا قد استصعبوه وهو انه كيف يمكن القول بحضور المعدومات في الخارج واحوال حضورها الممتنعات الوجود عنده تعالى والماهيات انها لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده تعالى وكيف يمكن حضور الحوادث قبل ازمنة وجودها مع وجوب كونه تعالى عالما في الازل بها والجواب عنه على ما تقرر عندى اما عن الحوادث فبما مر من استواء نسبة الجميع اجزاء الزمان والمكان وما فيهما واما عن المعدوم والممتنع فبان المعدوم والممتنع ليس بشيء في الخارج والله بكل شيء عليم وباعتبار ارتسامها في الاذهان شيء وحاضر بنفس صورته الارتسامية مع ما ارتسمت فيه عنده تعالى فلا اشكال اصلا واجاب المحقق الطوسي عن هذا الاشكال بما حاصله ان ذاته تعالى علة مقتضية للاشياء اما بواسطة او بدونها والعلم التام بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول لك فالمعدومات والحوادث والممتنعات متعينة بهذا الاقتضاء غير غايبة ولا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته والعجب انه كيف جعل ذاته مقتضية للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها متعينة حاضرة مع ان التعين والحضور لا يمكن بدون الوجود ومع ذلك تفرد وقال وهذا غاية ما يمكن في هذا المقصود الذي تحير فيه الفحول من ذوى العقول هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تعالى بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وغفل عن ان الاشكال انما هو في وجوب كونه تعالى عالما في الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث التعيين والامتياز والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك ولذلك نسب المحقق الفخرى هذا القول الى المحشي ثم ارتضاه وذلك افتراء عليه فانه قال يكون العلم السابق على جميع الايجادات سابقا ذاتيا علما اجماليا هو عين ذاته تعالى فتوهم هذا المحقق ان مراده بذلك هو العلم السابق على ايجاد الحوادث سبقا زمانيا بل المحشي صرح بان العلم السابق على ازمنة وجودات الحوادث انما هو بالصور الحالة في المدارك العالية وذلك هو الجواب عن الاشكال عنده فافهم

**قوله** فاشار الى دفع القولين الاول قوله لا فرق كما لا يحتاج اليه والثاني قوله ولا يظن الخ وقوله ولما كان البيان سهل المأخذ الخ معناه ان عدم استدعاء العلم صورا متغايرة مدلول دليله وبيانه

هذا القولان فاشار المص قدس سره بذكر المدلول الدليله ولم يلتفت الى تقرير الدليل والبيان لكونه سهل المأخذ بل
اقتصر على ذكر المدلول الذي هو دفع الظن المذكور اي ظن استدعاء العلم الصور المغايرة الذي هو المهم ههنا
لكونه اي لكون الظن المدفوع منشأ للحكم المردود المذكور اي الحكم بتقرر صور المعقولات في ذاته تعالى فتامل
قوله اشد تاثيرا في الانكشاف وذلك لكون الشئ ح حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف اتم
بالنسبة الى ان يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن التشبيه بما نقل عن المص تبوله كما مر فيما نقل عن المص
اي من قوله اذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه يعني اذا كان الصادر عنك بمشاركة الغير منكشفا لك فالصادر عن العاقل
الفاعل المستقل بالتاثير اشد انكشافا له اذ ليس فيما ذكره المص حديث كون الشئ حاضرا بالوجهين وان اريد انه
اشد تاثيرا في الانكشاف لكونه حصولا للفاعل المستقل بالتاثير كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل في ذلك لقوله
منها الصور الادراكية فتامل قوله كما مر نظيره ايضا في كلام المص المنقول اي من قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فانه صريح في ان الثاني في كونه حصولا للغير ليس دون الاول في ذلك وكلام المحشي
ههنا ان الثاني في كونه حصولا للغير اولى من الاول في ذلك فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر قوله وقيل عليه ان
ذلك غير لازم الى قوله وهذا مما لا يقول به عاقل اجيب عن كلا الاعتراضين بان غرض المص دفع الاعتراض المورد على علم
الواجب وحاصله ان حضور المعلوم عنده ان كان بالارتسام لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية
واضافية فيلزم الكثرة في الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام المعقولات بذواتها يلزم المثل الافلاطونية
وحاصل الدفع انه ليس بشرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلومات في العاقل فانك تعقل ذاتك مع
انك لست بمحل لها بل ان حصلت الصورة لك فانك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم ان حصول
الشئ لفاعله ليس دون حصوله لقابله وح فالمنع الاول مندفع لانه خارج عن القانون اذ المص في صدد دفع لزوم
المحذور كما حررنا بابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه فمنعه غير متوجه
والثاني ايضا مندفع لانه نقض على السند وهو خارج عن القانون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المص ان ما حصل





لشئ قد يكون حصوله له مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا يلزمه كلية الدعوى وان كل
حصول كذلك وان كان مؤكدا وفاعل السواد وهو المبدأ غير قابل للاتصاف به انتهى وفيه ما فيه
قوله في اصل تحقيق المص الخ يعني ان الحاصل من تحقيق المص ليس الا ان منشأ العلم انما هو الحضور فقط
لا خصوصية كون الشئ حالا في العالم ففي صورة علم الاول بذاته لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما
بها من غير ان يتصور هناك حلول اصلا وفي صورة علمه بما سواه ايضا يكفي حضور ذوات الاشياء عنده
وحصولها له من غير حاجة الى اعتبار الحلول وح يظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق اللاهجي المستفاد من
كلام المص في شرح الاشارات لا يستدعي العلم وان ذوات المعلولات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير الا
اعتباري وهذا مذهب سادس للمذاهب الخمسة في علمه تعالى بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير
زائدة عليه وهو مذهب القدماء المشائين الثاني انه صورة معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون
الالهي الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول على ما قرره المص في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات
الرابع انه بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بما لها من الصفات الخامس انه يكون بصورة
او صور قائمة بذاته تعالى واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين ونقل كون المذاهب تلك الخمسة عن شارح
في شرح اثبات الواجب تعالى ثم قال ومحصله يعني كلام المحشي ما استفاده من شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى عين ذاته م
ان علمه تعالى بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين تلك الموجودات وهذا
مخالف لما اشتهر من ان الصفات عين ذاته بالمعنى الذي حررنا الا ان يحمل كون علمه تعالى عين ذاته
على العلم الاجمالي دون التفصيلي انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قول المص في شرح الاشارات
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت
بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجودة في الخارج علم بها وفي ان التغاير

بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول الواجب يعقل بتلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذا الوجه على ما هو عليه صريح في ان ذوات
جميع الموجودات الخارجية صورا كانت او غيرها معلوم بها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب سادس الخمسة
المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان ما نسبه
الى كل القدماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته ان اراد ان صفة العالمية ليست زايدة على ذاته بمعنى ان ذاته
لا يحتاج الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية بالاشياء كما هو شان
غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء ولا منحصرا في صفة العلم بها بل جميع صفاته عين ذاته عند كافة الناس
الحكماء والمعتزلة وان اراد ان ما به العلم اى المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء اجمالا عين ذاته تعالى فان اراد العلم
التفصيلي فلم يذهب اليه احد فلا يمكن القول به اصلا كما سيجئ وان اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء كما
عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا عليحدة قسيما للمذاهب الباقية واما رابعا فلان ما نسبه الى الشيخ في شرح الاشارات
من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس تقرير الكلام الشيخ بل هو تحقيق من عنده نفسه بعد رد
كلام الشيخ لمحذورات اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا من كونه علمه
تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب الذي انكره وجعله سادس الخمسة فان
الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في الحصولي من
كون العلم هو حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري الذي
هو وجود حضور الشيء فيكون اضافة او الشيء الحاضر فيكون العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس
الا ان في احدهما سمى الاضافة علما وفي الاخر سمى ذات الموجود الى رجح بذلك واما سادسا فلان
ما ذهب اليه الصفاتية هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ الى نصر لا ما نسبه الى القدماء واما سابعا
فلان كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات
انما هو ذوات تلك الاشياء لا الصور الحاصلة منها في ذاته ومعنى كون علمه تعالى عين ذاته ان العلم فينا





يقتضي صفة من جهة العالم زايدة على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زايدة عليه في العلم الحصولي
وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يقتضيها العلم من جهة العالم هو عين ذاته كما ان الصورة التي يقتضيها من
جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم **قوله** وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات لا يخفى ان
هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم ~~الحضوري~~ اعني الحصولي والحضوري فالحاضر بالذات في العلم الحصولي
هو الصورة الحاصلة التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم بالعرض وفي العلم الحضوري هو الموجود
العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد **قوله** ان يكون
الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره عنه تعالى بالاختيار فان الصدور الاختياري
على ما هو المشهور متوقف على تقدم القصد المستلزم للعلم **قوله** فيحتاج الى ان يتوجه اى في دفع الفساد
المذكور اعني عدم مسبوقيته بالعلم وفي قوله وفيه تكلف نظر بل هو محال لاستلزامه كون الشيء علة
لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يرد على المص لانه لا يقول بكون العلم للمعلوم سببا م
والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقا بالعلم عنده قال في شرح رسالة العلم في مسئلة
ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الايجاد هو اصدار وجه الشيء عن علته والعلم كما سبق
بيانه هو حضوره عنده واذا كان الشيء قد صدر وجهه عن الشيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار صدوره
مقدورا له وباعتبار الحضور عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدوره يسمى بالقدرة والتي باعتبارها
حضوره يسمى بالعلم والاعتبار ان عقليان مضافان الى شيء واحد من جهتين ثم قال وفرق بين القدرة
بين والايجاد والتاثير فان القدرة لا يتم الا عند كون الشيء مؤثرا بحيث يصح عنه التاثير والايجاد والتاثير
يعم ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد او التاثير واذا لحظ الايجاد من غير اعتبار
العلم والارادة فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب
انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد **قوله** مع انه ادل لعل وجه
الاولوية هو ان حيثية المعلولية مغايرة لحيثية المعلومية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية الوجه في الخارج

فان تحقيق المص يقتضي ان يكون هي بعينها حيثية المعلومية فتامل **قوله** والتحقيق ان يق ان هذا العلم الحق
افعل كون ذاته تعالى علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم
الحقيقي المعتبر بالحاضر بالذات اما ذات الشئ الخارج ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان
حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون
علما تفصيليا به نعم ذاته علم بالصادر الاول لجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة
وهو ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي ولا اختصاص له بالصادر
الاول وقياس ذاته تعالى المقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميزة للشئ المعلوم بها
بط لان ذاته تعالى مقتضية للتمييز بمعنى موجد التمييز ومفيده لا بمعنى ما به التمييز وفرق بين مفيد الخصوصية
وما به الخصوصية والصورة العلمية ~~مطلقا~~ مميزة للشئ بمعنى ما به التميز لا بمعنى مفيد التميز فان مفيد
التميز والتشخص ليس الا موجده وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه صحيح لا مكن اجراء مثله
في جميع الموجودات بان يق ذاته تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه وهو
تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره
المحشي في المعلول الاول بعينه ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلي لجميع الموجودات لكونه تعالى بذاته مقتضيا
لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية وخصوصية وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود نسبة الصورة
العقلية للشئ اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته تعالى عين ذاته فكان في كلام المحقق
الطوسي المنقول انفا اشارة الى هذا وانت بما ذكرنا في المعلول الاول خبير بان اي شناعة في ذلك
**قوله** قال صاحب الشفاء في استشهاد لكلا الامرين اما الاول فلان المعنى المعقول اذا لم يوخذ
من الموجود الخارجي وكان من مخترعات النفس العاقلة اياه لم يكن خصوصه وتميزه بمطابقة للموجود
الخارجي اقتضاء نفس العاقلة اياه فكان النفس بما اقتضيه لخصوصه علما تفصيليا به سابقا عليه فكذا
الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثاني فلان نسبة الكل اليه اذا كانت كنسبة

البناء الى الصورة



البناء الى الصورة البنائية فكما ان صورة البنائية علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي لجميع جزئيات ما في
البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول وعلم اجمالي لجميع ما ارتسم صورته فيه من حقايق ا
الموجودات لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده ان عقله تعالى للاشياء بالعلم الصوري التفصيلي
سبب لوجود الاشياء يعني ان علمه فعلي بمعنى انه يعقل اولا نظام الخير في الاشياء فيوجدها على
طبقه في الخارج ويدل على ذلك ما قاله متصلا بالنقل المذكور تعليلا له من قوله فانه يعقل ذاته وما
يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام
المعقول عنده انتهى ولو اورد المحشي استشهادا للعلم الاجمالي بدل الكلام الذي نقله عن الشيخ قوله قبل
ذلك متصلا به وهو قوله وكذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور
في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة
عن عقليته لانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شئ فيعقل من ذاته كل شئ لتم الاستشهاد لان قوله
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة اه صريح في كون ذاته تعالى علما اجماليا بالكل
كما لا يخفى **قوله** فان الغائب المطلوب في طي الشاهد الحاضر يعني ان حالة مطلوبة في حالة بمعنى
انه يمكن من انتزاعه بهذه استنباط تلك فتدبر **قوله** وبذلك التحقيق وهو ان العلم الذي على
ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول وانت قد عرفت فساده بل دفعه هو ان يق
عند المص ليس العلم منشأ لصحة الصدور بل منشأ ها ليس الا القدرة واقتضاؤها لخصوصية
المعلول الاول انما هو لخصوصية ذاته تعالى وللثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب واعتبار العلم
الاجمالي ليس لتصحيح الصدور بل لبيان ان كماله تعالى انما هو بذاته لا بامر زايد على ذاته كما عرفت مرارا
**قوله** وهو الحاضر المنكشف بذاته ~~لا بامر زايد على ذاته~~ هذا ظاهر فيما نقلنا عن المص من ان العلم
لا يجب ان يكون سابقا على الاجمالي فتامل **قوله** ذاته فاعله تعالى وذلك لان ما صرحوا به معنى العلم المصدري
ومراد المص هو العلم الحقيقي فلا منافاة **قوله** مادية او غير مادية اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط

اجزاء الدليل هو كون الشيء موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية والصور المعقولة من حيث هي معقولة وكذا الكليات
ليست موضوعة للتغير فلا يشملها وذلك ظ **قوله** فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات اقول بناء هذا الدليل
انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما زعمه الجمهور وح فنقول
لا شك في ان زيدا اذا كان في الدار في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت الاخر بان زيدا ليس في الدار
الآن ولو حكمنا بانه في الدار الآن كان ذلك جهلا وح فقد زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الآن وحصل الحكم
الثاني اعني انه ليس فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما لا يخفى فالحكم الاول زايل
عنا البتة نعم يحصل لنا العلم بان زيدا كان في الدار في الآن الذي انقضى ذلك لكن ذلك حكم اخر غير الحكم
بانه في الدار الآن والسبب في ذلك وقوعنا في الآن اولا ثم بعد انقضائه وقوعنا في آن الاخر ثانيا لكوننا
زمانيين فلو كان الواجب ايضا مثلنا في ذلك الوقوع في حقه كما زعمه الجمهور كان ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول
تعالى ايضا لازما ولا ينفع في ذلك كونه عالما بان زيدا في الوقت السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم
اخر غير الحكم الزايل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول الصور لا بانكشاف الذوات ولم يكن له تعالى الحكم
في آن من الآنات بان يكون ظرفا للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا كان
حاصلا من قواعد علم النجوم وطريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب تجدد ازمنة القبل
والمقارنة والبعد واذا كان بانكشاف الذوات وكان بريا عن الوقوع تحت الازمنة والاوقات كما
ذهبنا اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلا **قوله** وتقرير الدليل على وجه اخر وقد يقرر بوجه اخر وهو ان علمه
تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير فان لم يتغير العلم به حال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان يتغير
لزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك اقول في الجواب عنه قد عرفت ان معنى كون علمه تعالى عين ذاته هو ان الصفة
التي يقتضيها العلم من جانب العالم هي عين ذاته تعالى وح لا يلزم التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم التغير
لو كان ما به العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته تعالى او ان العلم الذي هو عين ذاته تعالى هو العلم الاجمالي
وهو ليس بالصور الحاصلة كما عرفت **قوله** وهو ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي لكون زيد في خارج الدار مثلا

الآن ح





المذكور وقوله فان حضر جزئي لكون زيد في الدار في ذلك الوقت عندنا وقوله ثم حضر عندنا الجزئي الاول اي بعد
حضور الجزئي الثاني بعدية زمانية فهذا التقرير ايضا مبني على توهم التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى
فالحاصل ان هذا التقرير ايضا الى التقرير الاول على ما قررنا **قوله** بل المناسب ان يقول الخ هذا المناسب لا يدفع
الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره ايضا اذا قيل بدل قوله لزم التغير في علمنا لزم التغير في حكمنا
على ان المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغير الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم
بحسب الازمنة وكون العلم حضوريا لا ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء من الاشياء منكشفا
بذاته عنده تعالى في زمان معين بسبب حضور ذاته تعالى في ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع
مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه تعالى ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك
الانكشاف لان سببه انما كان الحضور وقد زال سواء بقي صورته في مدرك من المدارك ام لا
اذ الانكشاف الحضوري امر وراء العلم الصوري كما ان المبصر اذا غاب عن بصرنا يزول عنا الحالة
التي نسميها الابصار ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في خيالنا ولا شبهة نفسها في ان الانكشاف
المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان تستلزم زوالهما زوال حالة وجودية عن المنكشف
لديه والمبصر وليس المراد بالتغير هنا الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان جواب المص عن هذا
الاستدلال اعني قوله وتغير الاضافات ممكن ليس بتام الا ان يبنى على ظاهر الحال وعلى قوانين الاشراق
كما قرره الشارح بل الجواب على التحقيق ان يق والتغير ليس بالنسبة اليه تعالى هذا وقال المحقق الخفري
بل اللايق ان يق في الجواب ما اقول ان علمه تعالى لما كان حضوريا غير زايد على الذات يعلم كون زيد
في الدار في الزمان او الآن الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد خارجا عنها
بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذور وتغاير المعلومين ليس بالذات ليستدعي تغاير العلم الا
بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل واليه اشار المص بقوله وتغاير الاضافات ممكن انتهى
اقول القول ببقاء العلمين معا انما يمكن عند من يقول بالعلم الحصولي بان يكون صورة كون زيد

في الدار وصورة كونها خارجا عنها مرتسمتين اما في ذاته تعالى واما في المدارك العالية على اختلاف
بين القائلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عنده من يقول بحضور الحوادث دفعة وحدة بلا استمرار
وتجدد عنده تعالى على ما حققناه واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا اصلا كما
لا يخفى على ذي فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح به في هذا الكلام واما الثاني
فكما صرح به في مثل هذا المقام عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور جميع اجزاء الزمان
مع ما فيها عنده تعالى فقال وهذا طور وراء طور العقل ووجوه البحث فيه ظاهرة وقال في حاشية
الحاشية وفيه التزام قدم كل حادث فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين معا هذا ثم اورد على المذهب
الذي ذكره المحشي رحمه الله ان هذا الجواب يستدعي كون العلم زائدا على الذات اذ العلم نفس
المعلوم على ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب المصنف ان العلم نفس الذات الا ان
يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون
ما ذهب اليه المحشي من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه المصنف من كونه نفس الذات فقد عرفت
حقيقته وعرفت ايضا ان المصنف باي معنى قال بكون العلم نفس الذات وانه غير معنى كون ذاته تعالى
علما اجماليا بالاشياء واما ان للمستدل ان يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات وما
فاقول العلم الذي هو عين ذاته بمعنى الصفة التي يقتضيها العلم من جانب العالم لا يتغير
بتغير المعلوم كما عرفت وكذا بمعنى العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي ليس علما بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها
ليلزم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى اخر قد عرفته غير مرة فانه يجوز ان يكون تارة تعقل عقلا زمانيا
انما معدومة وتارة انما موجهة اقول هذا صريح في نفي كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة الزمانية
زمانيا اذ ح يتصور هناك تارة وتارة اما اذا كان علمه بريئا عن الوقوع في الزمان كما حققناه
فلا يمكن نفي علمه تعالى بها بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة
وحدة انما موجهة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت كما عرفت قوله فلا قد حدث

من الصورتين



من الصورتين تبقى مع الثانية اقول لا منع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه تعالى بالصورة
على ما هو مذهبه كعلمنا بوجه الحادث في زمان وبعدمه في زمان اخر اذ لا تقابل بينهما لعدم اتحاد الزمان
ولو كان علمه تعالى بحضور المعلوم وفرض كون علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين اي المعلومين
بحضور الذات معا اذا كان في الزمانين اذ لا حضور لاجزاء الزمان معا بحسب الزمان واما
اذا كان علمه تعالى حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه وحدة من الصورتين اصلا على
ما حققنا والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا فاسد على مذهبه قوله وان
ادركت بما هي مقارنة للمادة الى قوله متجزية اقول قد بينا لك ان مقارنة المادة وعوارضها
انما تمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول صورة الشيء في العاقل واما اذا كان بحضور ذاته
له كما في حضور المعلوم عند العلة فلا يمتنع اصلا فالجزئيات المادية لما لم يكن مدركة لنا الا
بحصول صورها فينا فلم يكن حصولها في انفسنا المجردة بل يجب ان يكون في قوانا المادية المتجزية
فلذلك لم يكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا وتخيلا ولكونها حاضرة بذواتها عنده جاعلها
الحق تعالى لكونها معلولات له تعالى فلا حاجة في ادراكه لها الى حصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون
ادراكه تعالى لها تعقلا ولا حاجة هناك الى الة متجزية فالجزئيات المادية بما هي جزئية ومادية
متغيرة وممتنعة الغرض يمكن كونها معلومة له تعالى من غير نقص ولا حاجة الى الة متجزية فظهر
ان هذا الدليل انما ينفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه تعالى حصوليا وكذا على
تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا ايضا كما مر واما على تقدير كونه حضوريا وبريئا عن الوقوع
في الزمان كما هو الحق فلا ينفيه اصلا قوله كذلك اثبات كثير من التعقلات اقول اذا جعلت
عن التعقل بما بيناه لك علمت ان اثبات شيء من التعقلات ليس نقصا له تعالى بل عدمه نقص
البتة قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء اي من الكليات والجزئيات على نحو كلي اما
الاول فظ واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر في فرده فلا فرق في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي

في ان كلا منهما انما هو بصورة كلية تحتمل عند العقل الكثرة الا ان في الاول كما انه تحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة ايضا في الخارج وفي الثاني تحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة في نفس الامر وحاصله بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرد فلا يعزب عن علمه شيء من الاشياء في نفس الامر
انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض كل واحد من تلك العوارض معلومة بماهية كلية والصورة الحقيقية المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد الشخصية لكن قد يفيد الانحصار في شخص وكذا عمرو بالعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى كل واحد منها كلي والمجموع من حيث مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص وهذا المجموع وان امكن كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع
وعلى هذا القياس كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي اي بحسب امكان فرض العقل لا يعزب عنه شيء شخصي اي بحسب نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم بالجزئيات امر ممكن بحيث لا يفوت منه جزئي من الجزئيات ومثقال ذرة في الارض ولا في السموات ولا نقص فيه بحسب الكمية كما زعمه الجمهور وشنعوا به الا انه لكونه علما صوريا حصوليا لا انكشافيا حضوريا فيه نقص عظيم من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة في اقوال القائلين من مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ان الموجودات مطلقا سواء الكائنات الفاسدات والمبدعات الباقيات منها بما هي موجودات عينية ليست معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات انما هو صورها الحاصلة في ذاته تعالى قوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما يلزم كونه كفرا لو لزم عزوب شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم من انكاره كفر هو كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفية وكون انحاء العلم فلم يشتبه على احد عدم



قوله



كونه من ضروريات الدين وظ ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم وثبوته ونفي هذا الانكشاف كفر صريح في انه انما كفرهم في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى كيف وهو اجل قدرا واشد غورا في المطالب الحكمية عن ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك عن كلامهم واما الغزالي ونحوه فلما توهموا عن ظاهر كلامهم انه تعالى يعلم الجزئيات على النحو الكلي او انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي متغيرة انهم قائلون بكونه عالما بطبايع الجزئيات ومفهوماتها الكلية لا بشيء من ذواتها حملوا ذلك على تكفير هؤلاء وذلك افتراء عليهم وتوهم من كلامهم واما من لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا ينبغي له تكفيرهم بمجرد ذلك من انحاء العلم وكيفية من كيفياته وان صح تخطيتهم قوله فكان ان هذا القايل صرح بانه واجب الوجود تعالى مبدا لكل وجود الى قوله باعتبار الوجه العيني انت خبير بان العقل بمبدائيته تعالى لكل وجود والعقل بعدم عزوب شيء شخصي عنه لا يستلزمان خصوص العلم الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو الخاص من العلم بل انما يستلزمان علما مطلقا ولا ينافيان نفي العلم راسا وابن ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجه العيني كما صرح به فغير هذا التعجب تعجب فتامل قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجه العلمي فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادي العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات والاولى على تحقيقنا ان يكون الكتاب المبين عبارة عن نفس الوجه باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير مستمرة عنده تعالى ويعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا وح يكون قلمه الذي به يرتسم تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل الاول بل ارادته تعالى المتعلقة بافاضة الموجودات والخيرات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن طومار الزمان وصفحة المادة الكلية باعتبار انتقاشها بصورها في الكون تدريجا كل في وقته وح يكون القلم باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب المبين بالمعنى الاول اعنى اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني

انما نعلم م

قوله فان الواجب تعالى مبدا في هذا التعليل تامل فتامل صح

عبارة عن العقول والانفس والنفوس الاول عبارة عن الكتاب المبين م م م

فان الفضاء لا يقبل التغير والقدر لا يقبله **قوله** والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة الى
اقول قد عرفت مما حققنا لك ان التغير في حضورها انما هو فيما بينها ولبعضها بالنسبة الى البعض لا بالنسبة
اليه تعالى فانها جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير في الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم
التغير فيه البتة تعالى عن ذلك ولا اظنك ان تكون في مرتبة من ذلك **قوله** بواسطة امر مخصوص ينضم اليها وهو المسمى
بالتشخص اعلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتباري غير زائد في الخارج على الماهية المتشخصة بمعنى
ان الجاعل كالجعل الماهية في الخارج بحيث يصير مبدأ للآثار المستتبعة للآثار ومصدرا للاحكام وينتزع منها العقل
باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل
فكذلك لجعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص
بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل ولذا ذهب بعضهم الى ان الوجود
والتشخص امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم والاعتبار فما به التشخص ليس الا كون الماهية مرتبطة بجاعلها
الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا بها كما ان ما به الوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته
كذلك واما العوارض المكتنفة بالشخص فليست الا امارات للتشخص واما المادة في الماديات فليست
الا معدة للماهية لقبول الارتباطات المختلفة بالجاعل الحق فالشخص ليس الا الماهية المجعولة المرتبطة بجاعلها
بجاعلها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي هي بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها
بين كثيرين بان يكون لها في الخارج انحاء ارتباطات بالجاعل فهي من هذه الحيثية تكون كلية ومشتركة
بين كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز ذلك الاشتراك فهي من هذه
الحيثية تكون جزئيا حقيقيا وشخصا فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكل
ماهية واقعة في الخارج ومرتبطة بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا ممتنعا فرض اشتراكها بين
كثيرين سواء ادركت اولا ولا يكون كليا الا اذا ادركت واعتبرت من حيث هي هي وذهب جماعة
الى ان التشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية منضم اليها به تصير جزئيا وشخصا ونسبته الى الماهية

نفس لم





نسبة الفصل الى الجنس وذلك الامر ماهية له كلية لتحتاج الى تشخص اخر واشتراكه بين التشخصات ليس الا في
مفهوم عرضي وهكذا قال جماعة في الوجه الذي اذا تمهد هذا فنقول ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني
وسيد المدققين ومن في طبقتهما زعموا ان تشنيع المتاخرين على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة التشخص على
الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديمة في مبحث التشخص بعد تقرير
مذهب هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر ليس الا كلي لسموه تشخصا في الماديات يكون ماديا
لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال بعد ما بين ان ليس في
الممكنات تشخص لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد بهذه العبارة ثم تلك
الحقائق اذا ادركت بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية
فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق
بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيحصل كلام الحكماء
نفي التخييل والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل الصرف
المقدس عن شوائب القصور انتهى وقال سيد المدققين في حواشيه على هذا الكتاب في كتب
ذلك المبحث بهذه العبارة ليس التشخص الجوهري مثلا الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف
والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ولذلك اذا
سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك الشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا من فرض
الشركة وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين
مثلا متكلما اذا علمت لمخاطبك ما علمت بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار الكذائي في
الاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة

منقضه بجميع ~~الصفات~~ ~~حلى~~ بما في الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصورهم في ظلك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان منشاء المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور تخصيصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل ماهيته ايضا مجهولة وإذا عرفت ان تصور شيء واحد قد يكون مانعا من فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا من فرضها بحسب نحوي الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج من علمه الشامل مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء كذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلومة له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه تعالى بالجزئي لا يمنع من فرض الشركة كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعي اعني ادراك المرتبط بهذا النحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم انما هو الادراك لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب المادة وجوداتها الخارجية كلها اشخاص فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما في الصورة الخيالية كانت جزئيات وان ادركت بالصور الغير الحاكية لنحو الارتباط كان يكون بصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وجودها وارتباطها بالجاعل كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات قولهم بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي لا على راي هؤلاء الجماعة وعلى تقدير البناء فلا وجه للتخصيص بعلم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات المادية كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه لا ماهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا واما على ما ذكرناه

فالنفس مختص



فالنفس مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات والمثال الذي اورده سيد المحققين المدققين التحقيق فيه ان علمك به انما يكون جزئيا لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا لادركتها جزئية فلو امكن اطلاعك على ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا وتمسكه بالشبح البعيد ايضا باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا بماهيته وساير صفاته مطلقا فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشبح في الخارج فجهلنا بماهيته وصفاته لا يقدح في كونه ممتنع الاشتراك فتامل في جميع ذلك قوله وههنا ثلث احتمالات الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر حصوليا قوله مع ما فيه يعني فيه ان علم كل واحد منهما بالصورة مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والاخرى جزئية وفيه ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام وايضا لكون كل من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احديها كلية والاخرى جزئية لجواز كون شيء واحد كليا وجزئيا باعتبارين قوله لا دخل له في تصحيح التاويل يعني اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا محة نفي الحضور الذي نكت في فله عنه تعالى وقد عرفت ان بذلك يتعلق تكفيرهم فبتجويز كون وحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم لا يصحح لا يصح كلامهم من حيث هو متعلق التكفير قوله وهو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك قوله وان كان تبان النظر بالتاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرء بالثاء المثلثة وتخفيف النون خلاف الاول قوله نظر ببطلان احد القسمين وهو القسم الثاني مما ذكرنا اذ كون ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات وحقايق والكليات ليست الا مفهوماتها وهياتها الى حصلة في الاذهان قوله وصار القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه اذا

بوجه ما

كان مناط الكلية هو كون الشئ معلوما بالعلم الحصولي وكان علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم عنه تعالى نفي الحضور الذي
الذي به تعلق تكفيرهم فيكون هذا القسم مثل الاحتمال الثالث في البطلان انما هو لاجل عدم مدخليته في تصحيح
التاويل المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا فقط لا الذي المشار اليه بقوله مع ما فيه ايضا فتدبر قوله لزم ان
يعزب عنه شئ باعتبار الوجه العيني اذا لم يكن تفاوت بين الوجه العيني والمدرك الذهني الا في كون
الادراك على ما هو زعم المأولين لا يلزم عزوب اصلا قوله وايضا ذلك ينافي قولهم من ان الانكشاف
العلة ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون بخصوص ذلك العلم وان اريد الاعم فلا
منافاة فتدبر قوله ليس الا في العلم الذي يصحح الايجاد هذا الكلام منه ايضا صريح في ان المنسوب نفيه اليهم
ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم دون كون شئ من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد مر انه لا يصلح
متعلقا للتكفير وايضا يرد على قوله وهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجاد ان الحضورات الزمانية
اذا لم يكن يتحقق قبل الايجاد وقد تحقق بعد الايجاد ولا شك ان الحضور له والانكشاف عنده حالة وجدية
حقيقية فقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي فكان قد بقي له حالة منتظرة وهو محال وقد عرفت ان
ذلك ليس تغيرا في الاضافات والحاصل ان المتجدد له تعالى لو كان علما فقد تجدد له تعالى علم وهو محال وان
لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمه تعالى اصلا فلا يصح التكفير قوله فكون المتشخص بذاته متحققا في الاشخاص
المادية يعني به الامر المخصص الذي ينضم الى المهية لتتشخص وهو المسمى بالتشخص واذا لم يلزم خروجه
عن متعلق هذا العلم لم يصح بناء نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك قوله على اعتقادهم اي على اعتقاد
الفلاسفة وهو امتناع تعلق التعقل بما لا ماهية له كلية قوله صح القول بانهم نسبوا اليه نفيه وبذلك يتعلق
تكفيرهم قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا في قوله فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه
وبذلك تعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وبتعلق بذلك
كفرهم وذلك لما عرفت ان شيئا من هذه الانفاء ليس نفيا لعلمه تعالى حقيقة قوله ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بانه وقع او لم يقع اي الآن بان يكون الآن ظرفا للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي

يوجب تغيرا



يوجب تغيرا في الحاكم دون الثاني فقوله وهذا القول كفر صريح ليس بذلك لانه انما يلزم الكفر لو كان
المنفي الوقوع في الآن على ان يكون ظرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي حذرا عن
لزوم التغير وظاهر انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير الآخر اعني على تقدير تعلق
الظرف بالحكم فهو المنفي ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم كون العلم بما في الآن بل انما
يلزم عدم كون العلم آنيا او زمانيا ولا محذور في ذلك فعليك بالتامل الصادق فان المطلب
دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقله المحشي اعني قوله ثم
ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع نقل
بالمعنى فان الشيخ لم يقل ولم يكن عند العاقل الاول تعالى احاطة بانه وقع او لم يقع وليس في كلامه
في هذا البحث ذكر العاقل الاول اصلا فلننقل كلامه ليتبين جلية الحال قال في الاشارات
في فصل عقده ليبين فيه امكان كون الجزئي مدركا على نحو كلي بهذه العبارة اشارة الاشياء الجزئية
قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص
به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه لسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها
وتعقلها كما تعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني
الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض
عند حصول القمر وهو جزئي ما في وقت كذا وهو جزئي في مقابلة كذا ثم ربما وقع الكسوف
ولم يكن عند العاقل احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك
جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان
ان كان علما بجزئي فهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع
كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الى الحالين ويعقل ذلك امر
ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده ثم قال بعد فصل آخر تذنيب فالواجب الوجود يجب

ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى اخر ما نقله المحشى فلما حكم في الفصل السابق بان العاقل
للجزئي على النحو الكلي ربما وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل
الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون
على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير فحصل من مجموع هذين
الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع قوله ويرد
عليه ما ورد على اختيار الشق الاول يعني يلزم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن في كون ذلك مما
ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان ارادة اثبات ادراكها باعتبار
الحضور العيني وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لانه بذلك يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيه
بان يق حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا و
هو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وهذا اي القول بعدم ثبوت ذلك كفر صريح فمبنى التكفير على عدم
الاثبات الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد على الشق الاول مما يحتمع
فتامل قوله وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها حاصل هذا الايراد هو الزام
بان كلا منهم احدهما كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات على
النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال المص في شرح الاشارات بعد شرح قول الشيخ
المنقول اعني قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الخ واعلم ان هذه
السابقة لشبه سابقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الطرو
ذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون
عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك
الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان

يقع



يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها ثم قال فالصواب ان يؤخذ بيان
هذا المطلوب من ماخذ اخر وهو ان يق العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري
مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي
فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما
هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا يتصور التعارض باي توجيه
المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وباين نفي علم الواجب بالجزئيات علما زمانيا
متغيرا فان العلم هناك مطلق وههنا مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكر قدس سره في الصواب
ليس غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل ليس
الا الاحساس الذي ذكره قدس سره وجعله مناطا وماخذا اخر لدفع التدافع فليتامل قوله
اذا كان متعلقا بزمان او مكان اعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد
او فناء الفلك الراسم لحركته للزمان واقعا بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجه مشروطا
بقطعة معينة من الزمان اولا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الراسم
زمانية وثانيها ان يكون تجدد الراسم للزمان واقعا في او فناءه وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم
فقط زمانيا وثالثها ان يكون حدوثه ووجه متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد او فناء
الفلك الراسم بالقياس الى ذاته اولا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية
والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف او فناء الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة الى ذاته و
بان يكون وجوده لا بد ان يقع في المكان ولا يتصور شيء يكون وجه وحدوثه مشروطا بمكان
من الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتاخرة عن وجه الجسم بخلاف الزمان فانه علة

معدة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات حادثة اوقديمة تكون مكانيا بالمعنيين بخلاف جسم كرة
العالم الجسماني من حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة اليه فهو
مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من المجردات حادثة اوقديمة مكانيا بشيء من المعنيين اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية لانه من حيث هو زماني ومكاني
لا يمكن ان يكون الا جسما او جسمانيا ومن حيث هو جسم ليس من شانه الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قائمة به
او بجزء منه وهذه القوة هو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بآلة جسمانية لا يدرك الا ما هو
حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان ذا وضع ومكان وجهة وكذا مدركه لا بد ان يكون لك والزمانيات
والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك
فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام في اي مكان كان واي جهة وعلى اي وضع وفي اي زمان حاضرا لجسم
آخر لك بل لا بد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين ليتحقق الحضور الذي به يتحقق الادراك
وذلك ظ واما المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف
الاوضاع والجهات في الامكنة والازمنة الواقعة في الزمانيات والمكانيات كائنا بالنسبة اليه بل يكون كائنا فيما
بينها وبينه وبعضها بينهما وبعضها الى البعض فلا يتصور لشيء منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منهما حاضر عنده غير
غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقديم وتاخير ويكون قرب بعضها الى
بعض وبعده عنه وكذا تقدمه عليه وتاخره عنه لكنه مدركا البتة فاحفظ ذلك قوله فانه يكون محيطا بالكل عالما بال
اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة لا يخفى ان هذا الكلام من المص صريح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء
كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم بالصور والا فالحكماء ايضا قائلون به فيجب ان يكون ما يكون في ذوات
الموجودات عنده تعالى دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج والقبلية والبعدية لها بالنسبة اليه تعالى وانما هي
فيما بينها كما مر غير مرة فهذا خلاف ما قرره المحشي من ان مذهبه هو انه تعالى انما يعلم الحوادث قبل الايجاد لحصول صور
عنه في المبادي العالية وبعده بانكشاف ذواتها فان قلت قد قال المص في شرح الرسالة بعد الكلام الذي

ويعدّ ثم





نقل المحشي بهذه العبارة فان كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان
مثبت في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا الكلام منه يدل على ان مذهبه ان علمه تعالى بجميع الموجودات
انما هو بالصور الحاصلة في الجوهر العقلي كما هو مختار نالينوس الملطي على ما مر فليس ينطبق التحقيق الذي
ذكرت على مذهبه قلت قد بينا لك في تضاعيف ما مر ان المص يقول بكون علمه تعالى بانكشاف
ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده تعالى بحيث لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف وهي الخلافية
مع الحكماء في نفي علمه بالجزئيات وتشنيعه عليهم في ذلك وشدة مبالغته في ان نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة صريحة في انه تعالى انما خالفهم وشنع عليهم لقولهم بالعلم الصوري
الحصولي ونفيهم العلم الانكشافي والحضوري وهذه مخالفة اخرى وراء المخالفة في الارتسام في ذاته تعالى كما مر
والا فهم لا ينفون علمه بالجزئيات اصلا ورأسا كما قد علمت ذلك مرارا فاما تاويل هذا القول منه
فعلى زعم المحشي وامثاله فهو انه اشارة الى العلم قبل الايجاد لكن على هذا يلغو مؤنة اثبات كون
نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة بل ينافيه كونه تعالى عالما بالاشياء قبل الايجاد بالصور بعده بالحضور
اذ ثبت حينئذ قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى واما عندي فتاويله ان الجوهر العقلي الذي فسر الكتاب
المبين به عبارة عن شخص الانسان الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم الاكبر
من حيث المجموع كما صرح به المحققون شخص وحداني صادر عن الله تعالى بالابداع وهو من هذه الحيثية
جوهر وهو ط وعقلي اذ خلق ابداعا بلا مادة ومدة ومشتمل على اعيان جميع الموجودات وصورها
فهو كتاب ثبت فيه جميع ما صدر عن الباري تعالى بواسطة وبدونها من الازل الى الابد وتفسير المص
الكتاب المبين قبيل هذا القول بدفتر الوجود يؤيد هذا التاويل كما لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي
نقله المحشي من المص في شرح رسالة العلم يخالف الظاهر سائر كلماته كما اشرنا اليه فليتامل
فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام الحكماء ايضا فان الكلام الذي نقله الشارح منهم
في هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المص في شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الازمنة
بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم غير قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء حاضرة

له تعالى دفعة وحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بصور زايدة عليها مع انهم مصرحون بخلافه قلت قد ذكرنا فيما سبق الى ان الظاهر انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة اليه تعالى في الشهود العلمي الازلي مراد او في الوجه العيني لكن بمعنى انه لا يمكن ان يحصل شيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه تعالى اصلا لا بمعنى حصول الحضور العيني ولكن دفعة كما ذهبنا اليه فان الظاهر انهم نفوا الشمول عن حضور المادي عند المجرد والزماني عند الزماني على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ في الشفا فيما سبق ولو قالوا بكون شيء من الزمانيات والماديات حاضرا عنده تعالى لزمهم بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة عنده تعالى دفعة وحدة وكون علمه تعالى بها بهذا الحضور فكان مخالفا لما قرروه من العلم الصوري واما المصنف فلما قال بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعالى بحسب الوجه العيني لزمه ان لا يكون فرق بين قبل الوجود وعنده وبعده بمقتضى الكلام المذكور فلا محيص لكون علمه تعالى بها قبل ازمنة وجوداتها بالصور الزايدة على ذواتها وعند وجوداتها بنفس ذواتها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد فالاولى ان يحمل مذهب المصنف على التفصيل لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشي بل باعتبار المعلولات القريبة اعني المجردات وغير الزمانيات في المعلولات البعيدة اعني الماديات والزمانيات على ما يشير به كلامه في شرح الاشارات رسالة العلم كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذي اورده المحشي من شرح الاشارات من تقييده المعلولات بالذاتية وفي قوله فان المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته وحاصلة له من غير ان يحل فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة عن المواد وح يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي نقله المحشي من شرح الاشارات رسالة العلم ههنا ما هو المراد من كلام المحقق الذي نقله المحشي الشارح من الوجهين المذكورين ويصير حاصل مذهب المصنف على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات الذاتية والمجردة بحضور ذواتها بانفسها وبالزمانيات والماديات بحصول صورها في المعلولات القريبة مطلقا اعني قبل وجوداتها وبعدها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوافق بين جميع كلماته الا انه يبقى تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه بالجزئيات على النحو الجزئي بلا طائل بل ينعكس عليه فتامل قوله ثم ذكره تحقيقا

فقال اي قال



فقال اي قال بعد ذكر التحقيق فانه مهد اولا مقدمة حقق فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها واما ان تكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة وحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان تكون احادها غير قارة اي لا يوجد الا مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن الا ان يوجد في مكان او مع مكان فالطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يحتاج الاسباب الاولى لتعيين اشخاصها وتشخصها هي اما الزمان كما للحركات او المكان كما في الاجسام او كلاهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة تحت نوع من الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا ولا يتعلق بها وينفذ العقل من استناده اليها الى اخر ما ذكر هناك ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي قوله بل يدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال الخ انما لا يمكن ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال لان معناه ان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجودي في حال الحكم اذ
من الازمنة ولا واقعا فيه
لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجود حالة الحكم ولكن يحكم بدله بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة الى موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان البعد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا يكون حالا بالنسبة الى ما هو حال بالقياس اليه ولا يكون ما هو ماض غائبا عما هو حال ولا كونه غير حاضر عنده وليكن ذلك في ذكر منك قوله يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان فلا يكون الماضي ايضا الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان قبل زمان ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى زمانه والشيء الذي سياتي زمانه ولو كان المراد بها نفس الزمانين يصح ايضا اذ كل منها زمان لوجود نفسه ايضا كما تقرر في موضعه والاظهر ان يقول

الحكم بان ماهو موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة الى زمان اخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان
المسمى بالحال ليطابق البدل وهو ما يليه منه حريا فتدبر **قوله** ولا الحكم عليه بانه موجود الان او معدوم
وذلك لان الان عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا موجودا
هناك او معدوم وذلك لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيدا عن مكان الحاكم حال الحكم كما ان هنا
اشارة الى مكان مقارن لمكان الحكم وكل ذلك يقتضي كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم بدل بان الشيء
موجود هناك بانه موجود في مكان مفروض البعد عن مكان اخر **قوله** وحاضرا وغائبا او الحضور والغيبة انما
الزمانيين او المكانيين بالقياس الى الحاكم وذلك اعني عدم الحكم بانه حاضر او غائب بالمعنى المذكور يستلزم
كون الحاكم زمانيا او مكانيا **قوله** وهذا هو المعنى العلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات بحيث لا
يختص بالان او بالمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى العلم بها على الوجه الكلي اي على
الوجه الذي يكون العلم بالكلي فان العلم بالكلي يكون من هذا القبيل اعني غير مختص بشيء من الامور المذكورة
كما صرح به في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبيل الكلام المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا
يتعلق بهما اي بالزمان والمكان بتغير النفس من استناده اليهما كما اذا قيل ان الانسان من حيث طبيعة الانسانية
متى يوجد واين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون او في اية مكان وبلدة يكون بل اذا
تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما **قوله** اما اولا فلان
فيه اعترافا بان لبعض معلوماته كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالالات الجسمانية اي على وجه يكون
به مشارا اليهما بالاشارة الحسية فكان المعترض توهم لبن المنفي في قول المص او موجود هناك او معدوم
انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى ما هو شرط في كونه زمانيا ومكانيا الذي يتحقق به كون الشيء مشارا اليه
بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفي كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالي عن الزمان والمكان
وكذا توهم ان الجمهور من نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس الى مكاني او زماني اخر وليس كذلك
كما عرفت **قوله** اي يعلم جميع الجزئيات الكلية اي دفعة واحدة بحيث لا ينفك علمه بالبعض عن
العلم بالاخر وهذا اخص من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحشي فليتفطن له وهذا التفسير غير

بالالات صح

ماذكرناه



ماذكرناه اولا لان نسب الزمانيات الى الزمان المعين في الوجود اي النسبة تكون باعتبار وجود ما
فيه اعم من ان يكون منطبقة عليه اولا وينحصر تلك النسبة بالانطباق عليه فقط **قوله** والا لم يكن الاجسام
التي في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا فيها اولا انه ليس في الاجسام جسم لا يعرض له تغير اصلا وان كان
في الجملة وثانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الثاني من المعاني التي
ذكرنا الزمان ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان النسبة الزمانيات الى الزمان يكون
بالانطباق عليه بوجه من الوجوه اما بحسب الذات او باعتبار وصف من الاوصاف
**قوله** يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود يعني لما علمت ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون
بحسب الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البريء عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان
بنسبة المعية ومع لا خفاء في ان نسبة الازمنة اليه ليست نسبة واحدة وذلك لان ذلك المجرد
يجوز ان ينسب في كل زمان معين كهذا اليوم مثلا الى ذلك الزمان المعين بكونه معه في الوجود
وظاهر ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود معه ايضا
ليست على السواء والجواب انه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون هذا اليوم
ظرفا للصدق لا للمجرد اذ لا يتعلق للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا النسبة اليه اصلا سوى كونه معه في اصل
الوجود وكما انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود فظاهر ان كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على
السواء لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص وجود هذا اليوم
بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم **قوله** كالحادث اليومي فانه في اليوم بكونه معه
في الوجود هذه النسبة اعني كونه معه ليست معية في اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها وهي
كون وجوده حادثا فيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست ايضا معية في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث
مع اليوم الذي حدث وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم
كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة التي تحدده كان راسما لهذا اليوم المخصوص وان كان غير

الفلك الراسم كان لنسبة مع اليوم كون تجددا ان وضاع المخصوصة للفلك الراسم بهذا التجدد المخصوص
لهذا اليوم واقع بالنسبة اليه ولا شك ان هاتين النسبتين نسبتان زايدتان على المعية في اصل الوجود
التي تكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منهما غير النسبة التي يكون لاحد الفلكيين مع يوم اخر بالتقدم والتاخر اللذين هذا من مشخصات اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى كل يوم غير نسبته الى يوم
اخر مغايرة بالتشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما غير قارين بخلاف نسبة المجرد الى اليوم فانها
لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبته الى يوم اخر لكونها معية اصل الوجود اصلا ايضا فكون
الفلك اليوم في اليوم ليس لمجرد معية معه في الوجود بل لخصوصية زايدة عليها التي لا يمكن ان يتحقق في
الغير وعدم كون اليوم في الغد انما هو لفقدان النسبة التي له مع الغد لا لفقدان نفس الغد بحسب
النسبة في اصل الوجود فان اليوم الغد انما هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعية
في اصل الوجود فكما انه يكون اليوم في اليوم بمعنى معية معه في اصل الوجود يكون اليوم في الغد ايضا بهذا
المعنى اعني معية في الغد في اصل الوجود اذ النسبة في اصل الوجود من غير خصوصية زايدة لا يمكن ان تختلف
في كونها نسبة لك فقط جميع ذلك قوله غير مسلم الى اخر ما قال خارج عن قانون التوجيه اذ المص
في صدد منع لزوم المحذور على تقدير علمه تع بالجزئيات المتغيرة فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد عرفت
ما يمكنك به وقع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة لكونها نسبة
معية في اصل الوجود فقط بخلاف نسبتها اليها والمانع ليس منحصرا في كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه
مانع ايضا واما قوله لكنا ايضا لا نحكم الى اخر فلا يخفى ما فيه اذ نظير اشارة المجرد بهناك الى مكان قريب
الى مكانه اشارتنا بهناك الى مكان قريب من مكانه الى مكاننا لا من مكانه بل اشارتنا الى مكان
قريب من مكانه نظير اشارته الى مكان قريب من مكاننا فتدبر واما منع جواز اشارة المجرد
الى هذا المكان اشارة عقلية فلا يمنعه احد قوله اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق
اعتراف له قد عرفت ان منشا توهم الاعتراف ما هو وعند ذلك يضمحل هذا النظر كما لا يخفى

فلس



قوله بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذاتها عنده تع وكل في وقته اراد
بحضور كل في وقته ان يكون وقته ظرفا للحضور اى كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك ويعلم
ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وهذا
ليس مراد المص لانه اذا كان حضور كل في وقته لا دايما لم يكن لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه معنى
بل مراده ان كلا منها في وقته حاضر عنده تع ازلا وابدا لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه تع وعلى هذا
يكون في وقته ظرفا للكل وفايدته ان كل شى مع كونه في وقته حاضرة عنده تع دايما وقد عرفت
بما مر غير مرة انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عنه بما مر انفا قوله واما اندفاع النظر
الثالث فقد عرفت اندفاعه بما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في دفعه فمبنى على تسليم عدم استواء جميع الازمنة
بالنسبة اليه تع وتاويل كلام المص الى ما لا توجيه كما في دفعه النظر الثاني وذلك تاويل الحال بزمان
مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به فليس قبله ولا بعده وكتمام مدة عمر احدنا مثلا
بالنسبة اليه تع يعني ان المنفى هو الحكم الواقع في الآن باعتبار اختصاص المتكلم به بالمعنى المذكور
ووجوده تع ليس مختصا بزمان دون زمان فيلزم ذلك النفى عنه تع وليس المنفى هو الحكم الواقع الآن
مطلقا بدون اختصاص بالمتكلم وقوله اذ الحكم على شى بانه موجود في الآن وجوده او معدوم اى في
الآن وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال يعني
ماض بالنسبة الى تمام مدة وجوده او مستقبل لك او حال بمعنى زمان مختص لوجوده بحيث لا يكون
وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده والا في تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تع كما عرفت
ان كلام المحشي مبنى عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتامل قوله لا يخل بالمقصود كيف لا يخل بالمقصود
والحال ان المقصود هو انه ليس علمه تع كعلمنا لا مجردا ان وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب عنه ما
عرفت قوله بحث من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون لك في العلم الحضوري الا انك تنبغ
فقد عرفت انهم ليسوا قايلين بالعلم الحضوري وان اريد انهم قايلون بذلك في العلم الحصولي

الصورى فرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضورى وثانيهما
ان بعض كلماتهم مصرحة بكون علمه تعالى بالجزئيات بصور كلية منحصرة كل منها فى فرد كما حررناه سابقا
جلبى
قوله ومن المتأخرين من تعجب الخ لا يخفى انه يرد على هذا ايضا ما اورده على توجيه المص من انه
مع امرين آخرين احدهما شدة بعد حمل العبارة عليه فان الاشتمال من وجه كلى او الوجه الكلى الى
وجه يشابه الكلى من قبيل الاشتمال من اللفظ المعنى لا دلالة عليه باحدى الدلالات وانما يمكن
الاشتمال لو كان العبارة على وجه الكلى او على وجه كلى على سبيل الاضافة دون التوصيف وثانيهما انه
غير صحيح فى نفسه على ما زعم المحشى وفى كلام المص لو قوع التغير فى علمه بالجزئيات وللاول من هذين الوجهين
اطلق عليه التكلف دون توجيه المص فان حمل العبارة على توجيه المص وان كان ايضا لا يخلو عن بعد الا
انه صحيح لامكان ان يكون المراد بوجه الكلى او بالوجه الكلى الوجه المنسوب الى الكلى بخلاف هذا التوجيه
انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق اذا امكن حمل معنى
البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله ولا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة الى مجموع الوجهين ا
المورد بين على توجيه المص مع الثانى من الوجهين الذين ذكرناهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه
الاخير فقط ويكون قد اكتفى عن الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة الى مجموع الاربعة او
اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا قوله كانه حضورها باعتبار الوجه العينى
محققا بتلك الازمنة هذا انما يصح على ما فهم دون ما حققناه كما مر مرارا قوله لم يناسب الا مذهب
الاشعرى القايل بالعلم النفسى فى الواجب بخلاف غيره الغير القايل به يعنى ان جريان الاوصاف
الثلثة بهذا التغير عند غير الاشعرى لا يتصور بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى نفيه وان اريد مطلق الكم
الحادث او المطلق اى الكم فى ضمن هذا الفرد فلا يدل على العلم الذى هو نفى جريان الاوصاف المذكورة
بالنسبة اليه تعالى مطلقا قوله والاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية
الى افعاله تعالى من حيث استنادها اليه تعالى ليست زمانية والالزم اتصافه تعالى ايضا بالزمان كما لا يخفى

على الخبر بما سلف



على الخبر بما سلف وكذا اصفاته الاعتبارية من حيث انها صفات له تعالى قوله كان علمه تعالى بذوات الجزئيات
باعتبار الوجه العينى اى حاله كونها ملحوظة مع اعتبار الوجه العينى او متلبسة باعتبار الوجه العينى
فهذا الظرف ليس خبرا لكان بل حال عن ذوات الجزئيات فانه مفعول له بواسطة حرف الجر وخبر كان
قوله من حيث دخول الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلثة الخ او صافه بتذكير الضمير لكونه راجعا
الى الزمان فتانيثها باعتبار التعبير عنه بالازمنة فى قوله الواقعة فى ازمنتها قوله بحيث لا خفاء
فيه فانك قد عرفت ان علمه تعالى بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف
الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة قوله فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عباراتهم يعنى تأويل
كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها بكونه تعالى بحيث يحضر عنده تعالى جميع الجزئيات الخارجية
كل فى وقته لا يناسب مقتضى عباراتهم فان هذا التأويل انما هو بناء على تسليم التغير فى الحضورات
الحادثة الزمانية وعباراتهم صريحة فى نفى هذا التغير فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عباراتهم فالحاصل
من هذه الحاشية انه ان اريد بقولهم بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها عدم التغير فى الحضورات الحادثة
الزمانية بالنسبة اليه ففيه ان علمه تعالى بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة
وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية وان اريد عدم التغير فى كونه تعالى بحيث يحضر عنده الجزئيات
كل فى وقته لا عدم التغير فى الحضورات الزمانية ففيه ان عدم التغير فى كونه بحيث كذا ليس عدم التغير
فى علمه بالجزئيات او يكون المذكور ليس هو العلم التفصيلى بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنفى التغير فى
علمه تعالى بالجزئيات حيث كان مقتضى عباراتهم نفى حضور الحادث الزمانى فتأويل كون الجزئيات حاضرة
عنده بكونه حيث يحضر عنده كل فى وقته المستلزم لتسليم التغير فى الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى
عباراتهم الذى هو نفى التغير فى الحضورات الزمانية فتامل قوله فهذا التغير من لوازم عدم التغير
فى العلم القديم يعنى ان علمه الاجمالى القديم لا يقتضى تغير المتغيرات وتجددها فى اوقات وجوداتها
المختلفة بحسب المصالح وتاثير الاسباب المؤدية اليها وكان علمه التفصيلى بها على وجوداتها المتجددة

المستلزمة لتجدد ذلك العلم الذي هو عينها فلو لم يتجدد ذلك العلم لعدم تجدد المعلومات ليستلزم التغير في علمه القديم المقتضي لتجدد علمه تعالى بالمتجددات وهذا كما ترى امر غريب ولا يخفى عليك مما ذكرنا غير مرة ان علمه القديم انما هو لا يقتضي تجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالى وعلمه التفصيلي انما هو علمي على المتجددات من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه تعالى وهي بتلك الحيثية غير متجددة اصلا فالذات المتجدد مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالى بها عيني وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه تعالى بها من حيث هو علمه بها وهذا اغرب **قوله** والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام وبيانه على الاجمال هو ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا له تعالى بدون مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى ولنا في توضيحه تحقيق ليس هنا موضع ذكره **قوله** بالقياس الى الاحاد اي بالقياس الى واحد واحد منها منفردا في سلسلة الاسباب مقطوع النظر عما تقدمه منها واما بالقياس الى الكل اي الى المجموع مما في سلسلة الاسباب والضمير في قوله الى اختياره راجع الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اي اختيارنا للفعل وقوله باعتبارين اي الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامكان بالقياس باعتبار القياس الى كل واحد فقط اعني الى الفاعل القريب فتدبر **قوله** بل يسمى عالما وقادرا الا انه العلم وهب العلى في اقول والله اعلم ان المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه ليس كاطلاقهما على واحد منا فان اطلاقهما على واحد منا انما يكون باعتبار قيام مبدا اشتقاقهما اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء عليه تعالى بل انما اطلقوا لفظ العالم عليه من حيث وجدوا انه تعالى هو الذي وهب العلم للعلماء وافاضه عليهم والمفيد لغيره لما لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه تعالى بانه عالم لاجل ذلك وعدم كون شيء عاريا عن كمال لا يجب ان يكون بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه عين ذاته في الواجب تعالى انما هو كذلك وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية **قوله** كلما ميزتموه باوهامكم اي





بعقولكم وانما سماها اوهاما لكونها وهمانية غالبا او لان العقول وان كانت في ادراك ما سوى الله تعالى كاملة بالغة الى كنه الاشياء وحقايق الامور على ما هي عليه لكنها فيما يتعلق بذاته تعالى وصفاته في كالاوهام حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع فكذلك العقل بالنسبة اليه تعالى وقوله في ادق معانيه حال عن الضمير المفعول في ميزتموه اي حال كون المميز كليا في ادق معانيه يعني وان دققتم في تميزه غاية التدقيق وجردتموه غاية التجرد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لايقا بجلاله تعالى بل ان هو الا مصنوع مثلكم راجع اليكم غير حري بان ينسب الى جلال قدسه تعالى **قوله** والباري تعالى واهب الحيوة اي وهكذا شان اتصافه تعالى بصفة الحيوة فانه راجع الى انه مفيض الحيوة الى الاحياء ومقدر الموت كل ذي حيوة **قوله** ولعل النمل الصغار تمثيل لطيف لمعرفتها بالقياس اليه تعالى واثباتها له تعالى صفاتا كمالية وفيه شهادة لقول المص ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف عن طرف النقيض **قوله** زبانيان في الصحاح زبانا العقرب قرناها **قوله** اذا كان علية الفاعل للفعل علة بذلك نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه اي لم يكن امكانا وقوعيا فانه المعتبر في مفهوم القدرة كما مر وان امكن امكانا ذاتيا **قوله** لانه الكل من مقابله يعني ان ذاته تعالى اقتضت بمشيته وارادة هي ذاته تعالى ترجيح ما هو اكمل واصلح بالنسبة الى نظام الكل من طرفي الفعل اعني وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا اصلح اصلح مثلا من عدمه اقتضت ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا واصلح حالا لخصوصية كونه وجود زيد مثلا ولم يقتض عدمه لكونه شرا ومقابلا لما هو الاصلح لا لخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضاه لذلك لا لشيء آخر فامتناع صدور عدمه الذي هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه خيرا لا لامر ذاتي فلا ينافي الامكان الوقوعي ايضا لجواز صيرورة ما هو خير وصلاح في وقت شرا وفسادا في وقت آخر هذا وظهر من هذا التحقيق عدم كون شيء من المقدورات خيرا وصلاحا بالذات وكونه شرا وفسادا بالذات بل كل ما هو خير فانما هو خير بالقياس الى نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك اذ الخير بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع الوجود بالذات وانكشف ايضا

ان مشيته تعالى بالذات انما هو لذاته تعالى فقط لا لشيء اخر فتفطن **قوله** وليس قبله زمان فان قلت هذا
اعنى عدم وجود وقت قبل الايجاد جعله المص في بحث حدوث الاجسام موجبا للتخصيص الايجاد بوقت الحدوث
حيث قال وتخصيص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فما بال الخيالى حيث جعله موجبا لعدم المخصص قلت اراد
اراد الخيالى بالزمان الزمان الموجود المتقضى اجزاءه في الخارج الذى جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد
عند الحكماء لا الزمان الوهمى ايضا الذى ليس له تقضى اجزاء في الخارج بل اجزاءه كنفسه وهمية محضة ليس
لشيء منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه معدوما في الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه كما هو
راى المتكلمين وقد حققنا في حواشينا المعلقة على مبحث الجواهر من هذا الكتاب ان مراد المص بالوقت
المنفى هو الوقت مطلق اعم من ان يكون موجودا او معدوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد وهميا
ايضا ليصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد في وقت الحدوث الى مخصص هذا ثم ان هو جواب
الخيالى عن سؤال الغزالى بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى صريح في ان الحكماء ليسوا
قايلين بالايجاب الذى نسبوه اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يكن ذلك
السوال واردا عليهم اصلا فتفطن **قوله** مندفع بالتخصيص اى تخصيص القول بامتناع ا
الترجيح بلا مرجح فانهم مخصصون امتناع الترجيح بلا مرجح بما لم يكن الترجيح ناشيا من ترجيح ذات
ارادة واما اذا كان فلا امتناع فيه عندهم **قوله** وكلام الشارح ههنا في غاية السقوط الخ نظر
الظاهر هذا الكلام اعنى كون الارادة غير زايدة على الداعى فان مفهوم الداعى اعم من ان يكون عينا
او غيرا بل لعل الحكم بحسب العرف مايكون غيرا وغفل عما هو مذهب المص وغيره من المحققين من كون
الداعى عين ذاته تعالى فوقع فيما وقع **قال** المص العقل دل على اتصافه بالادراك اعلم ان المراد
من الادراك في عبارة المص ليس هو المطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مطلق
ولا العلم بالمحسوسات باى طريق كان لان جميع ذلك مما ثبت بالادلة السابقة بل المراد هو
الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس الذى اذا كان صادرا عنا يسمى احساسا وهذا

النحو الخاص



النحو الخاص من الادراك له تعالى لم يثبت بما ذكره المص سابقا من ادلة العلم بل ربما يدل على عدم
امكان اثباته بالدليل العقلى والعلم الحضورى الثابت له تعالى بجميع الاشياء وان شبيها بهذا
النحو من الادراك المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس احساسا حقيقة ولهذا جزم المص قدس سره بان
ثبوت هذا النحو من الادراك انما هو بالسمع فحصر طريق اثباته على السمع دليل واضح على ان
المراد به ليس شيئا من معانى العلم المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس فحاصل كلامه
ان السمع دل على ان له تعالى احساسا فان النصوص متظافرة متواترة على كونه تعالى سميعا
بصيرا اذ السمع حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات
الا ان ذلك الاحساس فينا لا يمكن الا بآلة جسمانية دل العقل على استحالتها عليه تعالى فيجب
بمقتضى النصوص اثبات الاحساس له تعالى وبمقتضى العقل نفى كونه بآلة والظاهر ان السمع والبصر
حقيقتان في الادراكين المخصوصين مطلقا اعم ان يكون حصولهما بآلة او بدونها ولو فرضنا
كون الحصول بآلة معتبرا في معناهما الحقيقى فلا شك ان المعنى المذكور اعنى الادراك المخصوص
بلا آلة اقرب المجازات الى المعنى الحقيقى وهو ممكن في حقه سبحانه اذ كون الآلة شرطا في حصوله
مطلقا ممنوع والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى في جميع انواع المحسوسات وذلك غير
الحضورى بها الا ان السمع ورد في خصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون
الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف ساير الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان تاويل السمع
والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما مذهب الاشعرى ليس بصحيح وان ما هو المشهور
بين طلبة اصحابنا من كون ذلك مذهب اصحابنا لا سيما المص موضع تامل بل الحق انهما
صفتان زايدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المص المنقول عن شرح رسالة العلم
اعنى قوله عبر بهما عن العلم ليس المراد ان المراد بهما هو العلم مطلقا بل مراده انما هو الادراك
الاحساسى كما يدل عليه اخر كلامه المنقول اعنى قوله الذى يدركه الحواس وكلام المحشى

٩٢

صريح في ان المراد بها هو العلم الحضوري وهو محل نظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساسي قلت ما بين العلم الحضوري والحصولي وهو التفاوت بالشدة والضعف في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري وكذا علمها بالصور الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة منها ايضا لم يشك العقل في ان الانكشاف في الاول يكون اتم ما دام العالم متلبسا بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة نعم يمكن ان يتبدل له نشأة وخصوصية اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحسي والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات والمهيات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس بالمعقول لو فرض لعله لم يكن اتم من العلم به لكن الاحساس في المحسوسات اتم من العلم بها وايضا اقول العلم الحضوري انما كان اتم من الحصولي لان الاول يستلزم انكشاف وجوده وحقيقتها والثاني انكشاف مهيتها فحسب ولا شك ان الخصوصية في الوجه الحسي ازيد منها في الوجه العقلي فان الخصوصيات في العقليات اما عين ذاتها او من لوازمها بخلافها في المحسوسات والعلم باصل الوجه دون العلم بالخصوصية

فاثبات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به الانكشاف في الخصوصيات الزائدة على اصل الوجه هذا التفصيل لا يناسب عموم عبارة المتن قد عرفت ان التحقيق هو ثبوت الادراك البصري بالاحساس بلا آلة قد تم

الكتاب بعون الله الملك الوهاب

في يد احقر واحل الطلاب ميرزا محمد

---

باب طالع حمل بدانكه علامت وی روز يك شنبه بعد هشت واز جايها چهار باران با آب كرده جهان اگر از بهر گرفتن ناله و زبان از نگرى دفع ميكند بابه خون گرفت تاريخ و زرباى بابالله و بابهر بخى بك رنك فرمان كنه واز ترشى تخم ببينند و سراى در رفتكند و جهان درين جهان تا ربك شد ... وبهلو و تكم و تمام اعضا او رد كنند وقد اللذين تصدق نمايد وروان و سردى شد و نبات ... وتخم و غبار هم تحويل كنند كنه و قدرى ... درون فلوس بندند ... اين رخ ... يا غفار نگهدارد بسم الله الرحمن الرحيم

بسم سلطون الذى له الاسماء الحسنى الصفات الليل النهار اللهم يا حى يا قيوم يا حنان يا منان يا ديان يا برهان يا ذا الجلال والاكرام الصائل ... طهور داعى سليمان ابن داود پيغمبر

١١٩٥ ... ١١١١ ... ١١

باب طالع شور بدانكه از روز يك شنبه اين رنج از بهر گرفته هشت و در جاى ... گفته دالكنون ... و پهلو ... در ... كند وگاه ... وآب از چشم او روان ... و نبات ...

عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس قد اطلعت على مشاهد شريفة الهية وشواهد لطيفة قرآنية
وقواعد محكمة ربانية ومسايل نقية عرفانية قلما تيسر لاحد الوقوف عليها الا اوحدي من افاضل
الحكماء او صوفي صافي القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر
الاولين وان كانوا من الاساطين وكلت عن ادراكها افهام الآخرين وان كانوا من المتفطنين هي بعرى
انوار ملكوتية في تلألأ في سماء القدس والولاية وايدي باسطة تكاد تقرع باب النبوة قد اودعنا
بعضا من هذه المسائل في مواضع متفرقة من الكتب والرسائل كثر امثالها مما لم يمكنّي النص عليها خوفا من
الاشتهار وحيفا عليها من الانتشار في اقطار لقصور الطبايع المعذبة عن دركها من الكتابة او المقال
قبل تنزيهها بنور الاحوال وذلك مما يوجب الضلال والاضلال ثم لما ورد على امر اشرقي قلبي ووقعت
الى اشارة من شيرعيني الى اظهار طايفة منها محكمة خفية وبث جملة منها مع اشعار براهينها الجلية من غير
تطويل في دفع النقوض والاسولة فامتثلت سمعا وطاعة والمامور معذور وشمرت عن ساق
الجد واوردتها كما رسم لي وعيني على الحد فهذه بشارة الجواهر زاهرة وتنبيهات على نفايس ثمينة باهرة
ترشحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان وترشحت والعقدت في اصداف
قابلية النفس بقوة الرحمن ثم استخرجها غواص القوة الفكرية من قعور الحكمة الى سواحل النطق والبيان
باذن الله العزيز المنان وثقبت الناطقة كلا منها بمثقب التدبير والتحقيق وقوة التامل والتدقيق
حتى انتظمت بسمت الانتظام واتصفت بصفة الالتيام وجاءت بحمد الله صالحة لان يكون سخابا يسبح
بها المسبحون في جوامع القدس او قلايد يتزين بها الحور العين في مجامع الانس فها هي التي اذكرها من
اصول اودعتها في ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد ليطلب منها المآرب والمقاصد وسميتها
بالشواهد الربوبية في المناهج السلوكية فرج الله بها كروب السالكين ويسر لهم سلوك مناهج الحق واليقين
ونور باشراقها قلوب اهل الجد والتحصيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل المشهد الاول فيما يفتقر
اليه في جميع العلوم من المعاني العامة وفيه شواهد الاول في الوجود وفيه اشراقات الاول في تحقيق الوجود

ترشحت له

الاشراق الاول

الشاهد الاول